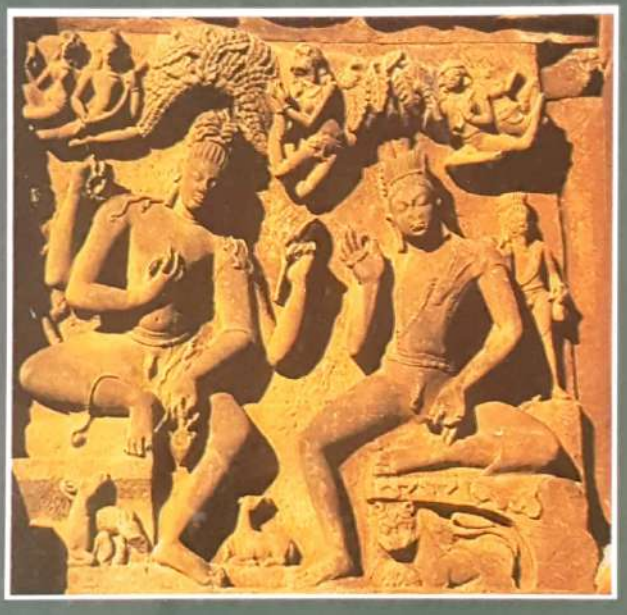
Gran Upanisad del Bosque

[Brihadāranyaka Upanisad]

CON LOS COMENTARIOS
ADVAITA DE ŚANKARA

EDICIÓN DE CONSUELO MARTÍN



EDITORIAL TROTTA

Gran Upanisad del Bosque

[*Brihadāranyaka Upanisad*]

Edición de Consuelo Martín

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2002
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: trotta@infornet.es
http://www.trotta.es

© Consuelo Martín, 2002

ISBN: 84-8164-548-6
Depósito Legal: M-32814/2002

Impresión
Marfa Impresión, S.L.

CONTENIDO

Abreviaturas de los libros védicos 9
Prefacio 11
Introducción 13
Introducción de Śankara 23

PRIMER LIBRO: *MADHU-KĀNDA*

PRIMER *ADHYĀYA* 31

Primer *Brāhmana*: El universo simbolizado en el caballo 31
Segundo *Brāhmana*: El origen del universo 34
Tercer *Brāhmana*: La energía vital y las demás funciones corporales 47
Oración védica 70
Cuarto *Brāhmana*: El ser, origen de todo 72
Quinto *Brāhmana*: El universo como alimento del Creador 126
Sexto *Brāhmana*: Los tres aspectos de la realidad relativa 151

SEGUNDO *ADHYĀYA* 155

Primer *Brāhmana*: Las distintas definiciones de Brahman 155
Segundo *Brāhmana*: La energía vital encarnada 189
Tercer *Brāhmana*: Las dos clases de realidad 193
Cuarto *Brāhmana*: Diálogo sobre el Ser entre Yājñavalkya y Maitreyī 202
Quinto *Brāhmana*: Los seres y el Ser 216
Sexto *Brāhmana*: Línea genealógica de maestros 229

SEGUNDO LIBRO: *YĀJÑAVALKYA*

TERCER *ADHYĀYA* 233

Primer *Brāhmana*: Janaka, rey de Vīdeha y Yājñavalkya 233

Segundo *Brāhmana*: La atadura, la muerte y la liberación 242
Tercer *Brāhmana*: Las obras afectan al mundo relativo 251
Cuarto *Brāhmana*: Lo Absoluto incondicionado, tu propio Ser 261
Quinto *Brāhmana*: El descubrimiento del Ser y la renuncia a lo relativo 264
Sexto *Brāhmana*: El inquirir acerca del mundo relativo 274
Séptimo *Brāhmana*: El hilo conductor y el que lo dirige 276
Octavo *Brāhmana*: Lo Absoluto 283
Noveno *Brāhmana*: Hay multitud de dioses, hay muchas relaciones en lo relativo 291

CUARTO *ADHYĀYA* 311

Primer *Brāhmana*: Definiciones incompletas de lo Absoluto 311
Segundo *Brāhmana*: El ser individual 317
Tercer *Brāhmana*: El Ser, la luz en el ser humano 320
Cuarto *Brāhmana*: El ser individual después de la muerte 373
Quinto *Brāhmana*: Diálogo entre Yājñavalkya y Maitreyī 409
Sexto *Brāhmana*: Lista genealógica 421

TERCER LIBRO: *KHILAKĀNDA*

QUINTO *ADHYĀYA* 425

Primer *Brāhmana*: Sobre lo infinito 425
Segundo *Brāhmana*: Las tres virtudes 431
Tercer *Brāhmana*: El creador 434
Cuarto *Brāhmana*: La primera realidad 435
Quinto *Brāhmana*: La realidad manifestada 436
Sexto *Brāhmana*: El espíritu en la mente 439
Séptimo *Brāhmana*: Brahman como iluminación 439
Octavo *Brāhmana*: Brahman como la palabra 440
Noveno *Brāhmana*: El fuego 440
Décimo *Brāhmana*: En el momento de la muerte 441
Undécimo *Brāhmana*: Penitencia 442
Duodécimo *Brāhmana*: La energía vital y el alimento 442
Decimotercer *Brāhmana*: Meditar en la energía vital 444
Decimocuarto *Brāhmana*: Gāyatrī y la energía vital 445
Decimoquinto *Brāhmana*: Oración al sol en el momento de la muerte 451

SEXTO *ADHYĀYA* 455

Primer *Brāhmana*: La energía vital y sus funciones 455
Segundo *Brāhmana*: Los dos senderos tras la muerte 462
Tercer *Brāhmana*: Ritos para cumplir un gran deseo 478
Cuarto *Brāhmana*: El rito de la procreación 483
Quinto *Brāhmana*: Línea genealógica de maestros con breve comentario de Śankara 490

ABREVIATURAS

Ai. Up.: Aitareya Upanisad
Āp.: Āpastamba Dharma-Sūtras
Ba.: Bahurica Brāhmana
Bau.: Baudhāyana Dharma-Sūtras
B. Gītā: Bhagavad Gītā
B.S.: Brahma-Sūtras
Ch. Up.: Chāndogya Upanisad
Gau.: Gautama Dharma-Sūtras
Gau. N.: Gautama Nyāya-Sūtras
Īś. Up.: Īśa Upanisad
Jā. Up.: Jābāla Upanisad
Ka. Up.: Katha Upanisad
Kai Up.: Kaivalya Upanisad
Kau. Up.: Kausītaki Upanisad
Ke. Up.: Kena Upanisad
Kr. Up.: Katharudra Upanisad
Kś. Up.: Kathaśruti Upanisad
M.: Manu Samitā
Mā. Up.: Māndūkya Upanisad
Mai. Up.: Maitrāyana Upanisad
Mbh.: Mahābhārata
Mn. Up.: Mahānārāyana Upanisad
Mu. Up.: Mundaka Upanisad
Np.: Narada-Parivrājaka Upanisad
Nr. Pū.: Nrisimha Pūravatāpanī Upanisad
Nr. Ut.: Nrisimha Uttaratāpanī Upanisad
Pr. Up.: Praśna Upanisad
R.: Rig-Veda
Ś.: Śatapatha Brāhmana
Śi.: Śiva Purāna
Śv. Up.: Śvetāśvatara Upanisad
Tā.: Tāndya-Mahābrāhmana
Tai. Up.: Taittirīya Upanisad
Tai. Ā.: Taittirīya Āranyaka
Tai. B.: Taittirīya Brāhmana
Tai. S.: Taittirīya Samhitā
Va.: Vasistha-Smrti
Vā.: Vāyu Purāna
Vis.: Visnu Purāna

PREFACIO

Entre las Upanisad, la Brihadāranyaka *es considerada la más antigua y la más grande* (Brih). *Y extensos son también los comentarios que de ella hizo el gran filósofo de la escuela vedanta advaita Śankara.*

La primera traducción que dio a conocer las Upanisad en Occidente fue la latina de Duperron en 1802. Pero el texto que ha servido de estudio durante años ha sido el inglés del orientalista alemán M. Müller, aparecido en 1900, dentro de la colección «Libros sagrados de Oriente», con reimpresión en 1904, 1926 y reimpresiones sucesivas en India hasta 1981. Citemos además la conocida traducción de R. E. Hume Thirteen Principal Upanishads *(Oxford, 1921). Y de la* Brihadāranyaka *en particular mencionemos por su antigüedad la francesa de E. Serart (París, 1934). Pocas son las traducciones que de esta Upanisad se han hecho al castellano. Recordamos la selección que de él hiciera F. Tola en* Doctrinas secretas de la India, Upanishads *(Madrid, 1973), la de Villar Liébana en* Atman y Brahman *(Madrid, 1977), la versión de la inglesa de Max Müller en un libro con siete Upanisad dirigido por A. Pietscher (Barcelona, 1980), y la de Félix Ilarraz (Madrid, 1988).*

El libro que preferentemente hemos utilizado es Brihadāranyaka Upanisad Bhasya, *preparado por Madhavananda con el texto sánscrito de la Upanisad, su traducción inglesa y la de los comentarios sankarianos.*

La Brihadāranyaka Upanisad *es inspiración de la filosofía vedanta tanto como los comentarios que desde su visión metafísica no-dual advaita hiciera Śankara. Ambos textos han sido cuidadosamente estudiados para verterlos al castellano sin perder la sutil intuición de la verdad acerca de la unidad de conciencia y la fuerza racional de los argumentos. Se presenta por primera vez*

en español la Gran Upanisad del Bosque *comentada por Śankara. Esperamos sea útil y valiosa para los amantes de la sabiduría upanisádica, para los estudiosos de la filosofía vedanta advaita y en general para los investigadores de la conciencia. Me he permitido poner títulos a cada* Brāhmana *(secciones de los* adhyāya*) e incluso dividirlos en subtítulos en alguna ocasión. Con ello se aclara la lectura y también se señala su sentido filosófico.*

Al traducir se han ido superando las dificultades que conlleva el trabajar con textos escritos originalmente en sánscrito. Basta con comparar algunas de las Upanisad vertidas a idiomas modernos para darse cuenta de cómo los textos han sido interpretados de maneras diferentes por los distintos traductores. Con la versión española que ponemos ahora en manos del lector pensamos se ha cumplido el propósito que animó a emprender esta tarea, al presentar este libro en lenguaje claro, capaz de transparentar en nuestro idioma con exactitud no exenta de belleza el profundo sentido sapiencial de la Upanisad Brihadāranyaka Bhasya *de Śankara.*

Para terminar este prefacio envío un cordial agradecimiento a mi amiga Concha Martínez por su ayuda en el momento en que preparaba estos textos. Y a Teresa Aguado, Ángel Rojas y María Jesús Sánchez por su apoyo para realizar el libro. Una vez más tengo presente el buen trabajo de Editorial Trotta que admiro y agradezco.

INTRODUCCIÓN

Consuelo Martín

1. *El contenido de la Upanisad*

Entre los Vedas, los libros que guardan un tesoro de sabiduría en la India, se encuentran los Brāhmanas, tratados filosóficos y rituales que suelen terminar en enseñanzas sapienciales. Se les llama enseñanzas del bosque (*Āranyakas*) y fueron dirigidas a quienes se habían retirado a la naturaleza para dedicarse a contemplar. La Upanisad que nos ocupa es el final de uno de estos *Āranyakas*[1].

Las Upanisad son siempre tratados de filosofía (*ñana-kānda*) que algunas veces se limitan a actos rituales. Aunque encontramos descripciones de ceremonias en las dos primeras lecciones y en la sexta, esencialmente la *Gran Upanisad del Bosque* es un bello compendio de sabiduría. Y se consideró tradicionalmente una revelación de la divinidad al sabio filósofo Yājñavalkya. Está incluido, por tanto, en la tradición revelada (*sruti*) que integran enseñanzas transmitidas directamente de maestro a discípulo. No obstante podemos encontrar también en estos textos elementos de la tradición recordada (*smriti*) como las fórmulas rituales para obtener resultados concretos. De esta mezcla de las dos tradiciones brota el compendio de conocimientos védicos complejo y variado de este libro milenario[2].

Hay dos versiones de este libro, la *mādhayandina* y la *kānva*. Śankara hace sus comentarios a partir de la versión *kānva*. El contenido es casi igual en las dos con pequeñas discrepancias. El tratado que comenta Śankara consta de tres libros, entre los que se distribuyen seis lecciones.

1. La *Brihadāranyaka Upanisad* forma parte del *Śatapatha Brāhmana* del *Yagur-Veda* o libro blanco.

2. La *Brihadāranyaka*, la *Aitareya* y la *Chāndogya* se consideran las tres Upanisad más antiguas. Compuestas ya en el 600 a. C.

El primer libro, *Madhu-kānda* (literalmente: un tratado sobre la miel) está compuesto por las lecciones (*adhyāyas*), primera y segunda. La metáfora de la miel (*madhu*) hace referencia a algo apreciado y agradable. Y se aplica a las distintas realidades en proceso ascendente, físicas primero, la tierra, las aguas, el viento, abstractas después, la ley, la verdad y por último se detiene en el Ser (Ātman), luz inmortal idéntico a lo Absoluto (Brahman): «Yo soy Brahman» (I, 4, 10); «Y el luminoso e inmortal ser [...] es lo Absoluto, es todo» (II, 5, 14). Se declara así, sintética y directa, la enseñanza esencial de la unidad del ser individual con el Ser total, absoluto. Y esta instrucción (*upadesa*) es la miel de las enseñanzas upanisádicas. Así lo entiende Śankara, que ha dedicado sus comentarios a demostrar esta posibilidad racionalmente. El tema esencial que nuestro filósofo estudia en las principales Upanisad se enuncia aquí como la quinta esencia de toda sabiduría. De ahí la valoración especial que de este libro hace Śankara en su introducción, donde lo considera el más importante.

Cada *adhyāya* contiene varias explicaciones (*brāhmanas*). La primera está dedicada a la descripción y sentido simbólico de un rito védico, el del caballo sacrificial. El contenido filosófico que subyace apunta a la diversidad del universo a partir de un principio único, Prajāpati o el Creador, el Ser supremo y la energía vital.

En la segunda lección (*adhyāya*) de este mismo libro se explica la naturaleza del Absoluto y se alude de pasada a la energía vital en el ser humano. El Absoluto tiene dos formas: condicionado e incondicionado. Y esto explica la diversidad de atributos de un Dios creador ante su obra, la creación (Saguna-Brahman) y la trascendencia y nadidad[3] de lo Absoluto (Nirguna-Brahman). Se explica también en esta segunda lección la no-dualidad más allá del conocer empírico y racional, lo que da lugar a una distinción entre realidades relativas, a partir del conocer dual, y realidad absoluta no-dual.

En el cuarto *brāhmana* se da una magistral enseñanza sobre la ascesis contemplativa del ser por el amor en el diálogo entre el sabio Yājñavalkya y Maitreyī, su esposa[4]. La ascesis avanza desde los seres que aparecen al Ser por el que todo aparece. La unidad del ser del hombre (Ātman) y el Absoluto (Brahman) puede considerarse la síntesis de este libro y la «miel» en sentido figurado de las enseñanzas upanisádicas.

El segundo libro tiene como protagonista constante al gran maestro de la tradición védica, Yājñavalkya, que explica en forma de diálogos la filosofía que se presentó en el primer libro.

3. La negación de las apariencias se encuentra en varias ocasiones a lo largo de la Upanisad (II, 3, 6; III, 9, 26; IV, 2, 4; IV, 4, 22 y IV, 5).

4. Hay dos versiones casi iguales de este célebre diálogo en la *Brihadāranyaka*. La primera en II, 4 y la segunda en IV, 5.

La tercera *adhyāya* del libro segundo se compone de nueve diálogos de Yājñavalkya, siete con maestros brahmanes y dos con la maestra Gārgī. En el momento de la gran ceremonia ofrecida por el rey Janaka de Wideha se forma una reunión de sabios y eruditos en los Vedas para competir agudeza mental e intuición filosófica siempre con fundamento en las escrituras védicas. Yājñavalkya explica los temas de interés filosófico-religioso con tal claridad que no sólo demuestra conocer e intuir las verdades sino también haberlas vivenciado. En los diálogos se argumenta sobre la liberación humana, sobre el Absoluto incognoscible, origen de todos los seres, y sobre la realidad última de quien todas las divinidades védicas son mera expresión parcial.

La cuarta *adhyāya* contiene en sus cuatro primeras explicaciones brahmánicas los diálogos entre Yājñavalkya y el rey Janaka. El rey expone ante Yājñavalkya las enseñanzas que había recibido de seis maestros. El sabio hace ver las limitaciones de estas seis doctrinas ante la amplitud de la visión no-dual de la realidad. Su explicación es una dialéctica ascendente que evoca el nivel de conocimiento contemplativo de su mente. En ella se presenta un estudio de los diferentes estados conocidos de conciencia, de vigilia, sueño con ensueños y sueño profundo. Y se apunta a la liberación al trascender los tres estados, liberación que puede llegar en vida o tras la muerte. Hay una alusión a los caminos de transmigración del ser individual bajo la ignorancia y de su liberación final al descubrir la realidad absoluta. Los descubrimientos en la conciencia del sabio se van comunicando mediante una sutil dialéctica que tiene como objetivo el presentar la verdad al descubierto (*vāda*) en la conciencia de los discípulos. Se ponen ejemplos de personas capaces de vivir las verdades descubiertas sobre la unidad de conciencia, en las distintas situaciones del vivir, el rey Janaka o la esposa del propio maestro, Maitreyi. Sin embargo en la cuarta *adhyāya* Śankara resalta en su comentario el valor de la vida del monje para llegar a la liberación por la renuncia. Ésa era sin duda la forma de vida más admirada en aquella época.

El tercero y último libro se llama *Khilakhanda*. En él se presentan varios modelos de meditaciones para conseguir determinados fines (*upāsanās*). En esta última parte nos sorprenderá encontrar temas que rompen el motivo principal tratado en la obra, la unidad entre el Ser y los seres, para caer en particulares propósitos humanos con técnicas para conseguirlos. Al comienzo de la Upanisad habíamos leído ya la descripción de la ceremonia del caballo que no parecía encajar con las enseñanzas filosóficas estudiadas en el resto del primer libro. Sin embargo, el carácter simbólico del rito que al ofrecer el caballo ofrece en total renuncia el ser individual al Ser total, le daba un carácter de introducción pre-filosófica aceptable. Y la unidad de sentido no se rompía. Pero aquí el salto es infranqueable. Después de las altas intuiciones sobre el Ser, se aconsejan actos rituales o meditaciones concretas (*karmas*) que revalorizan las apariencias.

En la diversidad todavía es posible encontrar un hilo que integre todas estas doctrinas en un sentido unitario. Si vemos el camino del descubrimiento de la unidad del Ser como un proceso, que es la manera idónea de verlo en la temporalidad, distintos momentos de comprensión acarrean distintos objetivos en la práctica. Cada mente se encuentra en un punto en la trayectoria «de la oscuridad a la luz». Y los textos védicos, incluso los menos filosóficos, responden a todos ellos. Recordemos aquella oración, la más completa y una de las más bellas concebidas por la mente humana, el *abhyāroha-mantra*:

> De lo irreal condúceme a lo real,
> de la oscuridad, a la luz,
> de la muerte, a la inmortalidad (Br. Up. I, 3, 28).

En la lección quinta encontramos el conocido verso sagrado (*mantra*) llamado *gāyatrī*. Y se habla ahí de lo que es y no es lo Absoluto desde la comprensión de su identidad con todo. Es digna de mención, dentro del ámbito de las cosas concretas, la enseñanza ética de Prajāpati a sus hijos (V, 2) por lo ingenioso de la narración. A pesar de todo, la presentación al final de la Upanisad de unos ejercicios para los que comienzan a preparar sus mentes mucho antes de que surja la vocación por una investigación directa sobre la realidad última, sin duda nos sorprenderá. Tras la clara afirmación de la no-dualidad (*ad-vaita*) se hace ahí concesión a la visión dualista que se expresa en conceptos éticos y prácticos para centrar la mente. Se reconocen las ceremonias y los *mantras* o meditaciones en aspectos parciales de la realidad como es la energía vital. Hasta el punto de que ya próximos a acabar la Upanisad nos parece olvidada la no-dualidad que transcendería esta visión. A imagen de la misma mente, en la *Brihadāranyaka*, que esencialmente señala el Ser uno, hay un entretenimiento en ocasiones con intereses que caen dentro de la dualidad irreal. El libro del bosque incluye en la realidad más grande, señalada ya por la sílaba *brhat* de su nombre, en lo Absoluto (Brahman), pequeñas inquietudes que albergan las mentes humanas y aconseja sobre ellas.

2. *El ser del hombre es el origen de todo*

Ceremonias védicas como el sacrificio del caballo con el que comienza la Upanisad forman parte de las meditaciones (*karmas*) que caen dentro del ámbito de la ignorancia (*avidyā*). Quien tiene como meta el Brahmā-loka, el cielo, no persigue sino un punto en la secuencia temporal de transmigraciones anímicas (*samsāra*). Pero la sabiduría (*vidyā*) se está preparando ya en una anticipación a la esencia de la enseñanza, la identidad entre *ātman*, el ser del hombre, y Brahman, la totalidad absoluta. En efecto, el acto sacrificial del caballo (*ásva-medha*) simboliza aquella otra meditación o contemplación de la ver-

dad en la que el ser humano ofrece el universo entero bajo la forma de un caballo. Y por la renuncia al mundo fenoménico surgida de la comprensión de su vacuidad se llega a la identidad del espíritu individual con el espíritu total. La expresión *svāhā* se emplea con el sentido de renuncia del yo (*svatvahana*-*na*). El verdadero sacrificio, del que los demás son sólo imagen sensorial, es el abandono tras la toma de conciencia de lo real en el ser humano y en el cosmos. El origen del universo se explica a partir del ser del hombre. Aquella identidad espiritual única, *idam*, creó la multiplicidad objetivada.

La secuencia creadora coincide con la objetivación de la conciencia en un proceso de alienación. En el principio sólo estaba el Ser como espíritu (*purusa*). Mirando en torno suyo no vio a nadie más que a sí mismo. Y fue entonces cuando pronunció aquella palabra originaria «Yo soy» (*so ham*), comienzo y soporte de la identidad personal, primera realidad separada. Un poco más tarde se diversificó la realidad al añadir el pronombre «esto». Al pronunciar «yo soy esto» (*iti so ham*) aparecerían todos los objetos posibles como reales. Y con la identificación con los objetos, con las superposiciones al Ser[5], el ser humano va perdiendo la propia identidad. Se separó de sí mismo hasta llegar a sentir miedo por estar sólo. Y fue entonces cuando reflexionó así: «¿a qué tengo miedo si no hay nada más que yo mismo?». El miedo sólo aparece cuando hay un segundo. ¿Qué miedo puede tener el que es uno sin segundo? Sin embargo la creación objetiva ya estaba en marcha. Y aunque el camino de la reflexión en solitario hacia la no-dualidad quedó indicado, se abrió la escisión dual. Apareció la pareja hombre-mujer y la procreación se diferenció con nombres y formas. Algo así como aquella primera pareja del paraíso, Adán y Eva, que al separarse de la creación objetiva se pusieron a la tarea de dar nombres a las cosas o formas. Parece que el temor, opuesto al amor, es causa de la división. Si el amor remonta a la unidad, el temor, aislando, separa y divide. Por eso Yājñavalkya dijo al rey Janaka cuando ya éste había comprendido: «Tú has llegado a aquello que está libre de miedo, Janaka» (IV, 2, 4).

3. *Śankara y la vía de regreso al Ser, la contemplación*

La enseñanza (*upadesa*), apreciada como la miel, permite recorrer el camino en dirección inversa el movimiento de creación, de objetivación. Se recorre esa vía al remontarse a partir de la reflexión hasta la contemplación del estado originario no-dual. Allí donde el ser se expande en lo total, allí termina el

5. Según la filosofía sankariana la realidad objetivada se crea por superposiciones al ser, superposiciones imaginadas no reales. Ver la introducción de Śankara a los *Brahma-Sūtras* (editados en esta misma colección), donde se encuentra la más clara exposición de lo que la noción de «superposición» es en la concepción metafísica advaita.

recorrido de la conciencia. Se descubre la verdad de esta identidad secreta e impensable, primero por vía de investigación (*śravana*) y reflexión o razonamiento sobre lo investigado (*manana*). Y enseguida, si el anhelo de lo descubierto impulsa, por vía de contemplación de la verdad-realidad misma (*nididhyāsana*).

En las lecciones tercera y cuarta se desarrolla una dialéctica filosófica (*jalpa*) que conduce a una demostración y prepara a la evidencia. En la asamblea de filósofos el rey Janaka presentaba las verdades por demostración. Y en el octavo *Brāhmana* se destacan también en este sentido las respuestas del maestro Yājñavalkya a las inteligentes preguntas de la filósofa Gārgī.

En sus comentarios expone y completa Śankara en muchos puntos esta vía de investigación racional que enlaza en la misma dirección con la vía intuitiva y contemplativa. La vía contemplativa queda abierta desde la evidencia de la verdad sobre el Ser que Yājñavalkya presenta en la enseñanza esencial que imparte a su esposa Maitreyī. Estos diálogos, que bien pueden incluirse entre los primeros legados de sabiduría de las tradiciones filosóficas de la humanidad, requieren para ser comprendidos la cooperación de una mente pura, es decir, con capacidad para ver directamente lo verdadero, libre de creencias, prejuicios y emociones personales. Por eso, como tantas enseñanzas de su nivel, están expresadas en palabras transparentes a la belleza de la verdad, en lenguaje poético.

Śankara señala en sus comentarios el valor de la renuncia (*samnyāsa*) en relación con el descubrimiento de la verdad no-dual. El renunciar a todas las cosas brota espontáneo de la intuición, de la eternidad del Ser. «¿Para qué quiero riquezas que no me librarán de la muerte?», dice Maitreyī. Existen dos clases de renuncia o desapego, siempre dependientes de la profundidad en la sabiduría (*jñana*): la de quien busca la verdad (*jñāsa*), como la de la esposa de Yājñavalkya cuando interroga a su esposo, y la de quien ya la he encontrado (*jñanin*). En este último la renuncia brota de la libertad sin ningún interés. Y el que ha renunciado de esta manera, no por reflexión sino por contemplación y vivencia, es un *jivanmukti*, alguien que vive ya en la libertad. Una libertad que no es un estado de vacía indiferencia como se ha interpretado tantas veces, sino la manifestación ilimitada de la conciencia de ser en plenitud.

El trabajo de Śankara con el *Brihadāranyaka* armoniza la visión interna de la unidad, la vivencia de la libertad inexpresable, con la conclusión filosófica de la no-dualidad a la que se llega por vía reflexiva. Y así el apoyo de la filosofía como investigación metafísica mantiene la necesidad de la vivencia del estado de unidad de conciencia en la misma conciencia escindida del pensamiento racional. Ésa es la misión de la filosofía sankariana, el abrir caminos en la conciencia donde la vocación por la vivencia puede avanzar. Agotada la posibilidad de relacionar conceptos para crear significados en los distintos objetos concienciados, la conciencia se centra en ella misma. El movimiento dialéctico es útil, como Śankara demuestra, hasta el momento en que la investi-

gación no se desliza ya por los rieles del pensamiento lógico sino que ilumina la luz con la luz. Y mientras esta dialéctica entre el ser y el no-ser avanza, el Ser esencial del hombre, el *ātman*, vuela imperceptible entre el sueño y la vigilia, y a la vez permanece consciente de sí. ¿Quién le ve? Todos ven su actividad, leemos en un bello verso, pero nadie le conoce.

> El luminoso, el infinito espíritu
> solitario como un cisne,
> deja a un lado el cuerpo.
> Y manteniéndose despierto en el sueño,
> toma el reflejo de sus funciones,
> mientras observa a los que duermen.
> Después vuelve a su otra morada (IV, 3, 14).

Ese punto central, frontera entre los mundos soñados y despiertos, el Ser, es también el centro del universo. Y la intuición y la contemplación de la verdad atraviesa todos los niveles de realidades hasta el punto originario en que el Ser se hace consciente de sí e idéntico a lo total. *Aham asmi*, soy; *Aham Brahma asmi*, soy lo Absoluto (I, 4, 10).

4. *Maitreyī y el amor como llamada de la unidad del Ser*

La enseñanza de Yājñavalkya a su esposa Maitreyī es una bella indicación del camino a la unidad a partir de la evidencia del amor, el amor como anhelo constante y único, a pesar de sus diferentes vestidos de apariencia, como demanda y necesidad de lo que se cree un fragmento del Ser. ¿Qué plenitud puede encontrarse en la limitación de cada fragmento? Por eso no vivimos la plenitud si nos limitamos a amar los objetos dignos de amor, las personas, las ideas, las cosas, por ellas mismas. La plenitud brota al amar al Ser, realidad de la que todo no es sino reflejo. Y la Upanisad nos señala esa fuente donde el amor se origina, la unidad del Ser: «No es por amor al esposo por lo que se le ama», explica el sabio a su esposa con cariño, «no es por amor a los hijos [...] a la riqueza, a los dioses [...] por lo que se les ama, sino por amor al Ser». «No es por amor a todo por lo que todo es amado sino por amor al Ser» (II, 4, 5).

El amor a un objeto, cualesquiera que éste sea, por su limitación dejará siempre un fondo de insatisfacción, un espacio a la espera de ser colmado con la infinitud de lo real. Y como aquello a lo que se está llamando el Ser no es ningún objeto de conciencia separado de otros, el amor a Él es la unidad de la conciencia misma. El amor es esa evidencia presentida, sentida o vivenciada de unidad.

El amor impulsa a trascender los opuestos. No se conforma con limitación alguna. Y por eso no puede sorprendernos que esté contenido tanto en lo pe-

queño como en lo grandioso, en lo bueno como en lo malo, en lo puro como en lo impuro. Cualquier reflejo del amor ilumina un camino hacia la unidad, donde mueren los contrarios y desaparece el conflicto del pensamiento. Sí, el amor, esa misteriosa llamada a la unidad del Ser, se presenta en el diálogo entre estos dos esposos como vía única y suficiente para llegar a lo eterno. Y una vez revelado el misterio la claridad acompaña al caminante.

Pero no hemos de olvidar que lo que aquí se presenta, más que un sentimiento ciego, es una vocación apenas presentida en el sentir, una insinuación que culmina en clara visión. Es el amor que llega a su origen tras romper las barreras de la limitación sensorial, afectiva y pensada. Es el amor luminoso conocido únicamente en la contemplación. «El hombre religioso, el que tiene poder, los mundos, los dioses, los seres y todo lo que se conoce no es sino el Ser» (II, 4, 6).

Se revela la posibilidad de comprender la totalidad indivisa en cada cosa que aparece, por obra de la infinitud del amor. Un amor que disuelve todo sentimiento en luz. Y allí, las diferencias pensadas entre lo que se ha comprendido y lo que se siente se funden en un estado originario de lucidez.

5. *Conciencia de algo y conciencia total. Brahman*

La existencia humana, enraizada en la relatividad de lo objetivo, es una mezcla de ser y de no-ser que sólo comprendemos al constatar que se trata de conciencia, y conciencia de algo concienciado.

La sabiduría upanisádica responde siempre a la pregunta latente en toda observación existencial ¿qué es lo que hace que todo exista?, ¿qué es aquello por lo que aparece algo y no nada? La respuesta, si fuera pensada, si consistiera en un objeto más representado en la conciencia, adolecería de la misma relatividad que se intenta trascender. ¿Bastará acaso con responder que es Brahman, lo Absoluto, el principio por lo que todo existe? La palabra *brahman* viene de la raíz *brh*, que Śankara deriva de *brhati*, eternidad. Lo Absoluto es eterno. Y es por eso impensable ya que el pensamiento es la causa del proceso temporal, es la misma temporalidad antes de ser objetivada, como tantas veces explicó J. Krishnamurti en nuestros días.

La otra posible derivación de la raíz *brh* sería «crecer», que aludiría al proceso mismo del pensamiento-tiempo. Y cabría incluir ahí todo esfuerzo por expresar lo que trasciende el pensar mismo, el Brahman incondicionado. Se puede decir lo que no es. No se puede decir lo que es.

En la misma palabra *brahman* encontramos ya la necesidad de trascender la representación racional hacia el estado de unidad de conciencia. Por eso el significado de la sabiduría upanisádica no puede ser comprendido sin ver la posibilidad de una toma de conciencia directa con lo real, más allá de todo pensar conceptual. Y se concreta este significado esencial en la relación en-

tre la totalidad de lo Absoluto y la aspiración del ser humano hacia ella. Da comienzo así al movimiento dialéctico que desde la conciencia representativa o relacional del razonar abre camino a la vivencia no-dual en la conciencia no escindida. Esto se realiza no tanto como un hacer sino como un deshacer de las ilusiones programadas en la mente pensante.

Al descubrir una persona su identidad esencial con el todo, puede comprender con la evidencia de lo vivenciado aquellas misteriosas palabras con las que comienza la quinta *adhyāya*.

> Aquello (lo Absoluto) es infinito,
> esto (lo relativo) es infinito.
> Lo infinito se origina en lo infinito.
> Y si tomamos la infinitud de lo infinito (relativo)
> quedará lo infinito (absoluto) (Br. Up. V, 1, 1).

Como bello canto a la realidad tras las apariencias encontramos aquí la afirmación de la infinitud de lo conocido en su relatividad y la infinitud de lo desconocido absoluto. Con las palabras «absoluto» y «relativo» hemos intentado mitigar la oscuridad lógica del texto. Sin embargo desde la visión directa de una verdadera intuición quizá no hemos hecho sino encender una vela para iluminar en medio del resplandor de la luz del día. Śankara en los *Brahma-Sūtras*[6] *Bhasya* hace alusión a un desconocido texto upanisádico que narra un diálogo muy significativo respecto a lo que la verdad como vivencia es o puede llegar a ser. Cuando Bāskali dijo al maestro Bāhva que le instruyera acerca de la naturaleza del Absoluto, el maestro se quedó en silencio. El discípulo insistió y a la tercera petición escuchó esta respuesta: «Te estoy enseñando pero no comprendes. Aquel Ser es el silencio (*upaśānto yam ātma*)».

La sabiduría se inspira en el silencio y lo evoca siempre. Como entonces, en nuestros días disfrutarán la *Gran Upanisad del Bosque* los amantes de la sabiduría, ese poso de las culturas de la humanidad valioso en todos los tiempos.

6. B.S. Com. A III, 2, 17. Ver nuestra edición española en esta misma editorial.

INTRODUCCIÓN DE ŚANKARA

Aum. Saludo a la vida de Brahman (Hiranyagarbha) y a los sabios que forman la línea de maestros que han transmitido el conocimiento del Absoluto. Saludo a nuestro propio maestro.

Con las palabras «La cabeza del caballo sacrificatorio es el amanecer» comienza la Upanisad relacionada con el Vājasaneyi-Brahman. Sobre dicho tema se escribe el presente comentario conciso para ofrecer una explicación a aquellos que desean salir de este mundo relativo (*samsāra*), sobre el conocimiento de la identidad del ser individual y Brahman, que es el medio de erradicar la causa de este mundo[1]. Dicho conocimiento del Absoluto se llama «Upanisad», porque para quienes quieran participar en el presente estudio, elimina totalmente este mundo relativo así como su causa, puesto que la raíz *sad* prefijada por *upa* y por *ni* significa todo esto. Los libros también se llaman Upanisad, porque persiguen el mismo fin mencionado.

Esta Upanisad, que consta de seis lecciones, se llama *Āranyaka*, porque se enseñó en el bosque (*aranya*). Y por su gran dimensión es Brihadāranyaka[2]. Seguidamente, vamos a describir la relación que tiene con la parte ceremonial de los Vedas. La totalidad de los Vedas está dedicada a la presentación de los medios para lograr lo que es bueno, y evitar lo que es malo, en tanto en cuanto estas cualidades no se conocen a través de la percepción y la inferencia, y teniendo en cuenta que las personas siempre buscan por instinto estos dos fines. En los asuntos que caen dentro del alcance de la experiencia se obtiene fácilmente, a través de la percepción y la inferencia, el conocimiento de los medios de alcanzar lo bueno y evitar lo malo. Por ello, los Vedas no deben bus-

1. La causa de este mundo en toda la tradición vedanta-advaita es la ignorancia.
2. La traducción completa del título que hace Śankara es por tanto la *Gran Upanisad del Bosque*.

carse por ese motivo. Ahora bien, salvo que una persona sea consciente de la existencia del ser en una vida futura, ella no se verá inducida a buscar lo bueno y evitar lo malo en esta vida. Así, tenemos el ejemplo de los materialistas. Por ello, las escrituras proceden a hablar de la existencia del ser en una vida futura, y de los medios concretos de lograr lo bueno y evitar lo malo en esa vida.

Observamos que una de las Upanisad comienza con las palabras «Existen entre los humanos dudas sobre la vida después de la muerte. Algunos dicen que existe el ser, y otros dicen que no existe» (Ka. Up. I, 1, 20), y luego concluye afirmando que existe (Ka. Up. I, 2, 6). También con las palabras «Lo que sucede al ser después de la muerte» (Ka. Up. II, 2, 6) y termina con éstas: «Algunos individuos entran en la matriz para tener un cuerpo, mientras que otros caen en estados inanimados (plantas, etc.), siempre según sus acciones y comprensión» (Ka. Up. II, 2, 7). En otra parte (Br. Up.), empieza con «El mismo hombre es la luz» (IV, 3, 9) y termina con «A la conciencia le sigue el conocimiento, la acción y la experiencia pasada» (IV, 4, 2). Por otra parte dice: «una persona se hace buena a través de las obras buenas, y mala por las malas» (III, 2, 13). Y, del mismo modo, empezando con la frase «Te enseñaré» (II, 1, 15), queda establecida en el pasaje la existencia del ser extracorpóreo, como «Pleno de conciencia», etc. (II, 1, 16-17).

Objeción: ¿No se trata de una materia de percepción?

Respuesta: No, puesto que vemos la divergencia de opinión entre las diferentes escuelas. Si fuera problema de percepción la existencia del ser en un cuerpo futuro, los materialistas y los budistas no se nos opondrían, diciendo que el ser no existe. Pues nadie discute diciendo que un objeto de percepción, como una jarra, por ejemplo, no existe.

El objetor insiste: Estáis equivocados, pues un ignorante, por ejemplo, se considera como un hombre[3] y demás.

Y se le responde: No, porque la ignorancia desaparece en cuanto se conoce la verdad. Ya no hay opiniones contradictorias cuando, por ejemplo, el ignorante se ha conocido definitivamente como tal a través de la percepción. Sin embargo, y a pesar del hecho de la ego-conciencia, los budistas niegan persistentemente la existencia del ser que no sea el cuerpo sutil. Por diferir de los objetos de percepción, la existencia del ser no puede ser probada por estos medios. Y la inferencia tampoco tiene poder.

Objeción: No estamos de acuerdo, puesto que la tradición de los Vedas señala determinadas razones para la deducción de la existencia del ser, y éstas dependen de la percepción.

Respuesta del vedantín: No es así, porque el ser no se puede percibir como si tuviera alguna relación con otra vida. Aun cuando su existencia ha sido

3. Sin intuir siquiera que lo que él llama hombre sea una expresión particular del espíritu, del Ser o lo divino, su verdadera esencia.

conocida a través de la tradición revelada y a través de determinadas razones empíricas de inferencia citadas por él, resulta que los *mīmāmsakas* y los lógicos que siguen sus pasos piensan que aquellos motivos védicos de la deducción, como la ego-conciencia, son el producto de sus propias mentes. Y afirman que es posible conocer el ser a través de la percepción y de la inferencia.

De todas formas, quien cree en la existencia de un ser que entra en relación con un cuerpo futuro, trata de conocer los medios particulares de alcanzar lo bueno y de evitar lo malo en cuanto se refiere a aquel cuerpo. De ahí que se introduzca la parte ceremonial de los Vedas para familiarizarle con estos detalles. Pero la causa de ese deseo de alcanzar lo bueno y evitar lo malo, es decir, la ignorancia sobre el Ser, que se expresa como la idea de que uno es el agente y el experimentador, no ha quedado eliminada por su opuesto, es decir, el conocimiento de la naturaleza del Ser como algo idéntico a Brahman. En tanto que esa causa no se elimine, el hombre movido por tales defectos naturales suyos como atadura o aversión al fruto de sus acciones, actúa incluso contra los mandamientos y prohibiciones de las escrituras, y animado por el poderoso impulso de sus defectos naturales, acumula en su pensamiento, palabra y acto una buena cantidad de acciones inicuas que producen daño visible e invisible. Esto conduce a la degradación hasta el estado de los objetos estacionarios.

Algunas veces las impresiones de las escrituras son muy fuertes, en cuyo caso el hombre acumula en el pensamiento, palabra y hecho una gran cantidad de obras buenas, que contribuyen a su bienestar. Esta acción tiene dos partes: la que llega con la meditación, y la que es mecánica. De éstas, la segunda tiene como resultado la obtención del mundo de los antepasados, mientras que la acción unida con la meditación conduce a otros mundos, comenzando con el de los dioses, y finalizando con el mundo de Hiranyagarbha, la vida total. La tradición védica dice sobre este punto: «Quien se sacrifique al Ser es superior a quien lo hace a los dioses» (Ś. XI, II, 6, 13, adaptación). Cuando la acción buena equilibra la mala, se es hombre. De esta manera la transmigración, empezando con el estado de vida Hiranyagarbha y el resto, y finalizando con el de los objetos estacionarios, que el hombre, con sus defectos naturales de ignorancia, alcanza mediante sus actos buenos y malos, depende del nombre, forma y acción.

El universo manifestado, que consta de medios y fines, estaba en un estado indiferenciado antes de su manifestación. Ese universo relativo, sin comienzo ni final, como la simiente y el brote, creados por la ignorancia, por una superposición de hechos, sus factores y sus resultados, sobre el Ser, es malo. Por lo tanto para la eliminación de la ignorancia del ser humano disgustado con ese universo, la Upanisad se propone inculcar el conocimiento del Absoluto, que es el opuesto total de esa ignorancia.

La utilidad de esta meditación con respecto al sacrificio del caballo es ésta: Los que no tienen derecho al sacrificio obtendrán el mismo resultado a tra-

vés de esta misma meditación. Obsérvense las secciones de la tradición revelada: «A través de la meditación o a través de ritos» (Ś. X, 4, 3, 9), y «Esta meditación sobre la energía vital ciertamente gana el mundo» (I, 3, 28).

Alguien objeta: Esta meditación es solamente parte del rito.

El vedantín responde: No, puesto que el siguiente pasaje védico prevé la siguiente opción: «El que realiza el sacrificio del caballo, o quien lo conoce como tal» (Tai. S. V, 3, 12, 2). La misma clase de meditación que se basa en la similitud ocurre en un contexto relacionado con el conocimiento, y vemos se aplica también a otros ritos, por lo que entendemos que la meditación llevará a idénticos resultados. De todos los ritos, el más grande es el sacrificio del caballo, ya que lleva a la identidad con la vida total (Hiranyagarbha) en sus aspectos colectivo e individual. Y el hecho de mencionarse aquí, al mismo comienzo del presente tratado sobre el conocimiento del Absoluto, es indicación de que todos los ritos caen dentro del dominio de la existencia relativa. Más adelante demostraremos que el resultado de esta meditación es la identificación con el hambre o la muerte.

El objetor dice: Pero los ritos regulares (*nitya*) no producen resultados relativos.

La respuesta del vedantín: No es así, porque los Vedas resumen los resultados de todos los ritos a la vez. Cada rito está relacionado con la esposa. En el pasaje «Que se me permita tener una esposa [...] Todas éstas son las clases de deseo» (I, 4, 7) se demuestra que toda acción se impulsa naturalmente por el deseo, ya que los resultados obtenidos a través de un hijo, o mediante los ritos y la meditación respectivamente, corresponden a este mundo, al mundo de los antepasados y al de los dioses (I, 5, 16), y la conclusión a la que se llega es que todo está formado por las tres clases de alimento: «El (universo) consta de tres cosas: nombre, forma y acción» (I, 6, 1). El resultado manifiesto de toda acción no es nada sino el universo relativo. Son estas tres cosas las que estaban en un estado indiferenciado antes de la manifestación. Eso, una vez más, se manifiesta debido a la acción que es la resultante de todos los seres, al igual que un árbol nace de la simiente.

Este universo diferenciado e indiferenciado, constituido por los mundos denso y sutil y su esencia, cae dentro de la categoría de la ignorancia, y ha sido superpuesta por ella en el Ser como acción, sus factores y sus resultados, como si ellos fueran su propia forma. Aun cuando el Ser es diferente de ellos, no tiene nada que ver con el nombre, la forma ni la acción, y es uno, sin segundo, eterno, puro, iluminado y libre por naturaleza. Aun así aparece como lo contrario de esto, como si tuviera diferencias de acción, de sus factores y de sus resultados, y todo lo demás. Por consiguiente, el conocimiento del Absoluto se enseña para la eliminación de la ignorancia, la semilla de defectos como el deseo y la acción, como la eliminación de la idea de que una serpiente es una cuerda. Al ser humano disgustado con este universo de medios y fines, que consiste en acciones, sus factores y sus

resultados, a aquel al que se ha dado cuenta de que no son más que eso, se le enseña este conocimiento.

Las dos primeras secciones, que empiezan con las palabras «La cabeza del caballo sacrificial es el amanecer», irán dedicadas a la meditación en torno al sacrificio del caballo. Se describe en torno a él, teniendo en cuenta que el caballo es lo más importante en dicho sacrificio. De su importancia nos da una idea el hecho de que éste recibe el nombre del primero, y que la deidad que lo preside es Prajāpati, el Creador.

PRIMER LIBRO

MADHU-KĀNDA

PRIMER *ADHYĀYA*

PRIMER *BRĀHMANA*

EL UNIVERSO SIMBOLIZADO EN EL CABALLO

1. Aum[1]. *La cabeza del caballo del sacrificio es el amanecer, su ojo es el sol, su energía vital es el aire, su boca abierta es el fuego llamado* Vaiśvānara, *y el cuerpo del caballo es el año. Su espalda es el paraíso, su tripa el cielo, su pezuña la tierra, sus lomos los cuatro puntos cardinales, sus costillas los puntos cardinales intermedios, sus miembros las estaciones, sus articulaciones los meses y quincenas, sus pies los días y noches, sus huesos las estrellas, y su carne las nubes. Su comida medio digerida es la arena, sus vasos sanguíneos los ríos, su hígado y bazo las montañas, sus pelos las hierbas y árboles. Su parte delantera es el sol ascendiente, su parte trasera el sol descendiente, su bostezo es el rayo, su sacudida del cuerpo es el trueno, su orina es la lluvia, y su relincho es la voz.*

La cabeza del caballo del sacrificio, es decir, el que es apto para el sacrificio, es el amanecer, un período de aproximadamente tres cuartos de hora, justamente antes de la salida del sol. La partícula *vai* recuerda algo conocido, en este caso la hora del amanecer. La similitud es debida a la importancia de cada uno. La cabeza es la parte más importante del cuerpo (y así es el ama-

1. Sílaba con la que suelen empezar algunos textos védicos. Se consideraba símbolo de la realidad manifestada en sus tres estados: el de vigilia (*a*), el de sueño con ensueños (*u*) y el de sueño profundo (*m*). Para ampliar este tema de los estados de conciencia que crean realidades ver *Conciencia y realidad*, de C. Martín, en esta misma editorial.

necer del día). El caballo, que es la parte del sacrificio, tiene que ser purificado; de ahí que la cabeza y otras partes de su cuerpo han de verse como determinadas divisiones de tiempo. Y se elevará al estado del Creador si se medita como tal. En otras palabras, el caballo se deificará en Prajāpati si en él se superponen las ideas del tiempo, mundos y deidades, pues Prajāpati los comprende. Es como convertir una imagen en Visnu o cualquier otra deidad. Su ojo es el sol, porque está próximo a la cabeza como el sol está próximo al amanecer, o se levanta justamente después de él, y tiene el sol como su deidad. Su energía vital es el aire, porque el aliento es de la naturaleza de aire. Su boca abierta es el fuego llamado Vaiśvānara. La palabra Vaiśvānara es específica del fuego. La boca es fuego, porque esa es su deidad.

El cuerpo del caballo es el año que consiste en doce o trece meses. Aquí, la palabra *ātman* quiere decir el cuerpo. El año es el cuerpo de las divisiones del tiempo; y el cuerpo es llamado *ātman*, como lo vemos en el pasaje védico «Pues el *ātman* (tronco) es el centro de estos miembros» (Tai. A. II, 3, 5). La repetición de la frase «del caballo del sacrificio» pretende enseñar que debe relacionarse con todos los términos. Su espalda es el paraíso, porque ambos están en alto. Su tripa el cielo, porque ambos son huecos. Su pezuña la tierra: *pājasya* debería ser *pādasya* por la transmutación usual de letra, significando un apoyo para el pie. Sus lomos los cuatro puntos cardinales, pues están relacionados con los puntos cardinales. Se puede objetar que al ser dos los lomos y cuatro los puntos cardinales, es errónea la comparación. La respuesta es que teniendo en cuenta que la cabeza del caballo puede situarse en cualquier dirección, sus dos lados pueden fácilmente entrar en contacto con todos los puntos cardinales. Así está bien. Sus costillas los puntos cardinales intermedios como el sureste. Sus miembros las estaciones: estas últimas, siendo partes del año, son sus miembros, con lo que se resalta la similitud. Sus articulaciones los meses y quincenas, porque en ambos casos se trata de una unión (los segundos unen a las partes del año, al igual que hacen las articulaciones con las partes del cuerpo). Sus pies los días y noches. El plural en estos últimos pretende indicar que se refieren colectivamente a los que pertenecen a Prajāpati, a los dioses, a los antepasados y a los hombres[2]. *Pratisthā* significa literalmente aquello que nos mantiene erguidos; y de ahí los pies.

La deidad que representa al tiempo está erguida sobre los días y las noches, al igual que lo está el caballo sobre sus pies. Sus huesos las estrellas, pues las dos cosas son blancas. Su carne las nubes: la palabra empleada en el texto significaba el cielo, pero como a esto ya hemos hecho referencia al mencionar su

2. Un mes de los nuestros equivale a un día y una noche en el mundo de los *manes*. Un año de los nuestros equivale a un día y noche de los dioses; y en el mundo de éstos, veinticuatro millones de años equivale a un día y noche de Prajāpati, que es igual a dos kalpas o ciclos de los nuestros según nota de Mādhavānanda.

tripa, aquí quiere decir las nubes que flotan en él. Son como la carne, porque derraman agua, al igual que la carne derrama la sangre. Su comida medio digerida en el estómago es la arena, porque en ambos casos son materias que consisten en partículas sueltas. Sus vasos sanguíneos los ríos, porque los dos fluyen. La palabra en el texto, al ser plural, aquí significa vasos sanguíneos. Su hígado y bazo las montañas, puesto que los dos son duros y elevados. *Yakrt* y *kloman* son sendos músculos, debajo del corazón, a derecha e izquierda. La segunda de estas palabras, aun cuando siempre se emplee en plural, significa algo en singular. Sus pelos las hierbas y árboles: éstos, al ser plantas que son, respectivamente, pequeñas y grandes, deberían corresponder con los pelos cortos y los largos, según su disposición. Su parte delantera, a partir del ombligo, es el sol ascendente, hasta el mediodía. Su parte trasera el sol descendente (literalmente: «en descenso»), a partir del mediodía. La similitud consiste en que son en ambos casos las partes anterior y posterior, respectivamente. Su bostezo y el estriado y brusco movimiento de los miembros es el rayo, porque el uno abre las nubes, y el otro la boca. Su sacudida del cuerpo es el trueno: los dos son fenómenos que producen un ruido. Su orina, la lluvia, por la similaridad de su efecto humedecedor. Y su relincho es la voz o el sonido. Aquí no es necesaria la imaginación.

2. *El recipiente de oro, llamado* mahiman, *situado delante del caballo y que lo señala es el día. Su fuente es el mar oriental. El recipiente de plata del mismo nombre, situado detrás del caballo y que lo señala, es la noche. Su fuente es el mar occidental. Estos dos recipientes aparecieron uno en cada lado del caballo. Como un corcel llevaba a los dioses, como un garañón a los trovadores celestiales, como un mensajero a los demonios, y como un caballo a los hombres. El Ser supremo es su establo y el Ser supremo (o el mar) su fuente.*

Dos recipientes llamados *mahiman*, elaborados de oro y de plata respectivamente, se colocan delante y detrás del caballo. Esto es una meditación con respecto a ellos. El recipiente de oro es el día, porque los dos son brillantes. ¿Cómo es que el recipiente que va delante del caballo, que aparecía en él, es el día? Es porque el caballo es Prajāpati. Prajāpati, que se refiere al sol, quien está simbolizado por el recipiente que hemos de considerar como el día. Aquí la preposición *anu* no significa «después» sino que señala algo. Así, el sentido es que el recipiente de oro apareció señalando al caballo como Prajāpati, al igual que hablamos de que los rayos de la tormenta señalan el árbol. Su fuente, el lugar de origen del recipiente, es el mar oriental. Traducido literalmente, tendríamos «está en el mar occidental», pero la terminación locativa del sustantivo deberá cambiarse al nominativo para dar el sentido correcto. Igualmente, el recipiente de plata situado detrás del caballo, que aparece señalán-

dolo, es la noche, porque ambos (*Rājata* y *Rātrī*) empiezan con la misma sílaba (*Rā*), o porque ambos son inferiores al conjunto anterior. Su fuente es el mar occidental. Los recipientes se llaman *mahiman*, porque indican grandeza. Es glorioso para el caballo que en ambos lados tenga colocados sendos recipientes de oro y de plata. Estos dos recipientes, según se indica arriba, aparecieron uno en cada lado del caballo. Con la repetición de la frase glorificamos al caballo, como si dijéramos que por los motivos expuestos es un caballo maravilloso.

Las palabras «Como un corcel» (*haya*) provienen de la raíz *hi*, que significa «andar». Así, esta palabra tiene el significado de «algo que posee gran velocidad». O puede ser que se refiera a una especie de caballo. «Llevaba a los dioses», los hizo dioses, puesto que fue Prajāpati; o, literalmente, los llevaba. Podría insistirse en que este acto de llevar constituye algo como un reproche. Pero la respuesta consiste en que para un caballo es normal el acto de llevar algo, y por ello no es despectivo. Todo lo contrario, ya que el acto, el poner al caballo en contacto con los dioses, fue una elevación para él. De allí que la frase es un elogio. Del mismo modo, *vājin* y los demás términos se refieren a diferentes especies de caballo. Como un garañón (*vājin*) llevaba a los trovadores celestiales; al tratarse de una elipsis, es necesario intercalar palabras. Asimismo como un caballo mensajero (*arvan*) (llevaba) los *Asuras*, y como un caballo (*aśva*) (llevaba) los hombres. El Ser supremo, *samundra* aquí significa su establo, el lugar en donde permanece atado. Y el Ser supremo su fuente se refiere a la causa de su origen. De este modo, ha nacido de una fuente pura, y vive en un lugar puro. Es una alabanza para el caballo. O bien, *samudra* podría referirse al mar simplemente, puesto que dice el texto védico: «El caballo tiene su origen en el agua» (Tai. S. II, 3, 12).

SEGUNDO *BRĀHMANA*

EL ORIGEN DEL UNIVERSO

1. *En el principio no existía nada aquí. Esto estaba cubierto solamente por la muerte, o el hambre, puesto que el hambre es la muerte. Y creó la mente, pensando: «Que tenga yo mente». Andaba de un lado para otro haciendo adoración, cuando surgió el agua. Entonces pensó: Si mientras estaba en adoración* (arkate) *salió el agua, se la llamará* arka *(fuego). Y el agua de la felicidad llega con certeza a quien sabe por qué el agua llegó a tener el nombre de fuego.*

Ahora se describe el origen del fuego que es apto para su utilización en el sacrificio del caballo. Esta historia de su origen pretende presentarse como

elogio a fin de definir una meditación que la abarque. No existía absolutamente nada diferenciado como nombre y forma en el universo, al comienzo, con anterioridad a la manifestación de la mente.

Pregunta: ¿Era total el vacío?

Opinión nihilista: Tuvo que ser así, puesto que la tradición védica dice: «No había absolutamente nada aquí». No hubo ni causa, ni efecto. Otra razón de esta conclusión es el hecho del origen. Una jarra, por ejemplo, es el producto de una elaboración. Por ello, antes de su origen, tuvo que ser inexistente.

Objeta el lógico: Pero no puede ser inexistente la causa, puesto que podemos ver la masa de arcilla, por ejemplo (antes de elaborar la jarra). Lo que no se percibe, bien puede ser inexistente, como sucede aquí con el efecto. Pero no es así con la causa, puesto que ésta se percibe.

El nihilista: No, porque antes del origen nada se percibe. Si la no-percepción de algo es la razón de su inexistencia, entonces, antes del origen de todo el universo, no se percibe ni la causa ni el efecto. Por ello, todo tuvo que ser inexistente.

Respuesta del vedantín: No es así, puesto que la tradición védica dice: «Estaba cubierto solamente por la muerte». Si no hubiera habido absolutamente nada, ni para cubrir, ni para cubrirse, entonces la tradición no hubiese dicho: «Estaba cubierto por la muerte». Nunca ocurre que el hijo de una mujer infértil se cubra con flores que brotan del cielo. Y sin embargo, dice la tradición: «Estaba cubierto solamente por la muerte». Por ello, de acuerdo con su autoridad, podemos llegar a la conclusión de que tanto la causa que cubrió, como el efecto que fue cubierto, existían con anterioridad al origen del universo. La inferencia también apunta hacia esta conclusión. Podemos inferir la existencia de la causa y el efecto antes de la creación. Así observamos que el efecto positivo provocado tendrá lugar exclusivamente cuando exista una causa, y no cuando no exista. De allí inferimos que también la causa del universo tuvo que existir antes de la creación, al igual que la causa de una jarra, por ejemplo.

Objeción: La causa de una jarra no preexiste tampoco, ya que la jarra no se elabora si no es por medio de la destrucción del ladrillo de arcilla. Y lo mismo podemos decir para otras cosas.

El vedantín responde: No es así, puesto que la arcilla (u otro material) es la causa. La arcilla es la causa de la jarra, y el oro lo es del collar, en lugar de la forma concreta del material en un ladrillo, puesto que aquéllos existen sin ella. Vemos que los efectos, como la jarra y el collar, se producen simplemente cuando están presentes sus materiales, la arcilla y oro, aunque puede estar ausente la forma de la masa. Consiguientemente, esta forma en concreto no es la causa de la jarra y del collar. En cambio, si están ausentes la arcilla y el oro, no se producen la jarra y collar, lo cual nos demuestra que la causa son estos materiales, arcilla y oro, y que no lo es la forma de la masa. Siempre que una causa produce un efecto, lo hace construyendo otro efecto que produjo un poco antes, puesto que una misma causa no puede producir más de un efecto

a la vez. Pero la causa, al destruir el efecto anterior, no se destruye a sí misma. Por consiguiente, el hecho de que se produzca un efecto mediante la destrucción del efecto anterior, el ladrillo por ejemplo, no es razón válida para refutar que la causa existiera antes de producirse el efecto.

El objetor continua diciendo: Eso no es correcto, ya que la arcilla, o lo que sea, no puede existir si no es en la masa, o lo que sea. En otras palabras, no se puede decir que la causa, la arcilla, por ejemplo, no queda destruida cuando lo está su efecto anterior, es decir, la masa o cualquier otra forma, sino que se transforma en algún otro efecto, como es la jarra. Y es así porque la causa, la arcilla o similar, no se percibe aparte del ladrillo o la jarra.

Respuesta del vedantín: No estamos de acuerdo, ya que observamos que persisten dichas causas, la arcilla, etc., incluso después de que se haya elaborado la jarra y otros productos, mientras que ha desaparecido el ladrillo y otra forma.

El objetor afirma: La persistencia que se observa obedece a la similitud, y no a lo que es la persistencia de la causa.

El vedantín dice entonces: No es así. Teniendo en cuenta que las partículas de arcilla y otro material que pertenecía al ladrillo son perceptibles en la jarra y otros productos, resulta ilógico imaginar la similitud a través de una seudoinferencia. Tampoco es válida la inferencia cuando contradice a la percepción, puesto que es dependiente de esta última, y la opinión contraria conduciría a poner todo en duda. Es decir, si es momentáneo todo lo percibido como «Esto es aquello», la noción de «aquello» depende de otra noción referente a una cosa distinta. Esto nos llevaría a un *regressus ad infinitum*: Y por dicha noción, sería también falsa la de «esto es como aquello». Por lo que no habría certidumbre en ningún sitio. Por otra parte, las dos nociones de «esto» y «aquello» no pueden unirse, ya que no hay ningún sujeto permanente.

Alguien objeta: Estarían unidas por la similitud entre ellas.

Y la respuesta del vedantín es: No, porque las nociones de «esto» y «aquello» no pueden ser objeto de sus respectivas percepciones, y luego (teniendo en cuenta que según decís vosotros no hay sujeto permanente como el Ser), no habría percepción de la similitud.

Aunque no exista la similitud, sí existe la noción de ella, *dice el objetor.*

En ese caso, *dice el vedantín,* las nociones de «esto» y «aquello», al igual que la de la similitud, se basarían en no-entidades.

Objeción (que formula la escuela Yogācāra): Basemos todas las nociones en no-entidades. ¿Qué perjuicio ocasiona esto?

Respuesta del vedantín: En ese caso vuestra opinión de que todo es una idea también se basaría en una no-entidad.

Asumo esa afirmación, *dice el nihilista.*

Respuesta del vedantín: Si son falsas todas las nociones, no puede sostenerse vuestra opinión de que son irreales todas las nociones. Por consiguiente, es incorrecto afirmar que el reconocimiento se produce mediante la simi-

litud. Y de allí queda demostrado que existe la causa antes de producirse el efecto. También existe el efecto antes de que él mismo se produzca.

Pregunta: ¿Cómo es eso?

El vedantín responde: Porque su manifestación señala su pre-existencia. Manifestación quiere decir que viene de una variedad de percepciones. Es sabido que una cosa, una jarra por ejemplo, aunque esté oculta por la oscuridad o por cualquier otra cosa y salga dentro de una variedad de percepciones, cuando la obstrucción se ha quitado por medio de la luz o de alguna otra manera, no se pierde su anterior existencia. Igualmente este universo, entendemos, existía antes de su manifestación. Porque una jarra que es inexistente no es percibida siquiera a la salida del sol.

Objeción: No. Debe ser percibida, puesto que vosotros negáis su inexistencia anterior. Según vosotros, cualquier efecto, digamos una jarra, nunca es inexistente. Así debe ser percibida cuando el sol se levanta. Su forma anterior, el trozo de arcilla, no está en ninguna parte, y las obstrucciones como la oscuridad están ausentes. Y siendo existente, no puede sino aparecer.

No es así, *responde el vedantín.* Porque la obstrucción puede ser de dos clases. Cada efecto, como una jarra, tiene dos clases de obstrucción. Cuando se ha hecho evidente su componente de arcilla, la oscuridad y la pared son obstrucciones, mientras que antes de la manifestación de arcilla la obstrucción consistía en las partículas de arcilla sobrantes como algún otro efecto como un ladrillo. Por lo tanto el efecto, la jarra, aun cuando existe, no es percibida antes de su manifestación, ya que está escondida. Los términos y conceptos «destruido», «producido», «existencia» e «inexistencia» dependen de su carácter doble de manifestación y desaparición.

Objeción: Esto es incorrecto, puesto que las obstrucciones representadas por formas particulares como el ladrillo o las dos mitades de una jarra son de una naturaleza diferente. Para ser explícitos: Vemos que tales obstrucciones a la manifestación de una jarra, como oscuridad o pared, no ocupan el mismo espacio que la jarra, pero vemos que sí lo ocupan el ladrillo o las dos mitades. Así que es errónea vuestra afirmación de que la jarra, aun estando presente en la forma de el ladrillo o de dos mitades, no es percibida porque está escondida, puesto que la naturaleza de la obstrucción en este caso es diferente.

Respuesta: No, puesto que vemos que el agua mezclada con leche ocupa el mismo espacio que la leche que la oculta.

El objetor continúa: Pero como las partes componentes de una jarra, como sus dos mitades o trozos, están incluidas en el efecto, o sea la jarra, no deben suponer ninguna obstrucción.

No es así, *responde el vedantín,* ya que estando separadas de la jarra, tienen diferentes efectos, y por lo tanto pueden servir como obstrucciones.

Objetor: Entonces el esfuerzo debería dirigirse solamente a la supresión de las obstrucciones. Es decir, si, como decís, la jarra, por ejemplo, está presente en el estado de un trozo de arcilla o de dos mitades, y no es percibida

porque hay obstrucción, entonces quien desee ese efecto, la jarra, debería intentar quitar la obstrucción, y no elaborar la jarra. Pero en la práctica nadie lo hace. Por tanto vuestra declaración es incorrecta.

No, *responde el vedantín,* porque no hay reglas fijas. No siempre se da el caso de que una jarra o cualquier otro efecto se manifieste si solamente se intenta quitar la obstrucción; porque cuando una jarra, por ejemplo, está cubierta con oscuridad, se intenta encender una lámpara.

El objetor dice: Eso se hace sólo para destruir la oscuridad. El esfuerzo de encender la lámpara pretende también quitar la oscuridad, lo cual una vez hecho, deja que se perciba de inmediato la jarra. Nada se ha añadido a la jarra.

La respuesta del vedantín es: No, porque la jarra se percibe cubierta con luz cuando la lámpara está encendida. No así antes de encenderse la lámpara. Por lo tanto, esto no era simplemente para quitar la oscuridad, sino para cubrir la jarra con luz, por eso desde entonces se percibe cubierta con luz. Algunas veces el esfuerzo está dirigido a la eliminación de la obstrucción, como cuando la pared, por ejemplo, se ha echado abajo. Por lo tanto, no puede mantenerse como una regla el que quien desee la manifestación de algo debe simplemente intentar quitar la obstrucción. Además, deberían tomarse medidas al causar la manifestación para la eficacia de la práctica establecida en relación con ella. Hemos dicho ya que un efecto que es patente en la causa sirve como una obstrucción a la manifestación de otros efectos; así es que si se intenta solamente destruir el efecto manifestado previamente, tal como un ladrillo o dos mitades que están presentes entre ésta y la jarra, se puede también tener efectos como los fragmentos rotos de cerámica o trozos minúsculos. Éstos también ocultarán la jarra, e impedirán que ésta se perciba; y un nuevo intento será necesario. Por lo tanto el funcionamiento que requieren los factores de una acción tiene su utilidad si se desea la manifestación de una jarra o de cualquier otra cosa. Por lo tanto, el efecto existe incluso antes de su manifestación.

De nuestras opiniones divergentes del pasado y futuro también inferimos esto. No pueden ser completamente independientes de los objetos nuestras nociones de una jarra que existió, y de otra que todavía no existe, como tampoco puede serlo la noción de la jarra presente. Puesto que quien desee tener una jarra que está todavía sin elaborar, se pondrá a trabajar para conseguirla. No vemos a la gente esforzándose para conseguir cosas que sabe que no son existentes. Otra razón para la pre-existencia del efecto es el hecho de que es infalible el conocimiento de (Dios y) los *yoguis* en relación con la jarra del pasado y del futuro. Si fuera la jarra futura no existente, resultaría falsa la percepción que de la misma tienen Él y (ellos). Ni tampoco es esta percepción una mera forma de hablar. En cuanto a las razones para deducir la existencia de la jarra, ya las hemos indicado.

Otra razón para ello es que el punto de vista opuesto implica una auto-contradicción. Si, al ver a un alfarero, por ejemplo, trabajando en la elaboración de una jarra, se está seguro, a la vista de la evidencia, de que la jarra llegará a

existir, entonces sería contradictorio decir que la jarra es inexistente al mismo tiempo que, según se ha dicho, se va a entrar en relación con ella. Es así, porque decir que la jarra que será es inexistente equivale a decir que no será. Sería como si dijéramos: «Esta jarra no existe». Sin embargo, si dices que con anterioridad de su manifestación la jarra es inexistente, queriendo decir con ello que no existe exactamente del mismo modo que existe, por ejemplo, el alfarero mientras éste está ocupado en la elaboración de aquélla (como producto terminado), entonces no hay disputa entre nosotros.

El objetor pregunta: ¿Por qué?

Y el vedantín le responde: Porque existe la jarra en su propia forma futura (potencial). Hay que tener en cuenta que la existencia actual del trozo de arcilla o las dos mitades no es la misma que la de la jarra. Tampoco es la existencia futura de la jarra la misma como la de las dos mitades y la del trozo. Consiguientemente, no nos contradecís al afirmar que la jarra es inexistente con anterioridad a su manifestación, mientras la actividad del alfarero continúa. Lo estaríais haciendo si negarais a la jarra su propia forma futura como un efecto. Pero no negáis eso. Tampoco tienen forma idéntica de existencia, en el presente o en el futuro, todas las cosas que sufren modificaciones.

Por otra parte, de las cuatro clases de negación, respecto a una jarra, observamos que lo que se llama exclusión mutua es distinto de la jarra: la negación de una jarra es un paño o alguna otra cosa que no sea la propia jarra. Pero el paño, aun cuando es la negación de una jarra, no es una nulidad, sino una entidad positiva. Igualmente la previa inexistencia, la no-existencia debida a la destrucción y absoluta negación, deben también ser distintas de la jarra; puesto que de todas ellas se habla en términos de esta última, como en el caso de la exclusión mutua que se refiere a ella. Y estas negaciones deben también (como el paño, por ejemplo) ser entidades positivas. Por lo tanto la previa inexistencia de una jarra no quiere decir que no exista como una entidad antes de que llegue a ser una jarra. Si en cambio dices que la inexistencia previa de una jarra quiere decir la jarra misma, entonces es incongruente mencionarlo como si fuera «de una jarra» (en lugar de «la misma jarra»). Si se usa, simplemente como un capricho, como la expresión «El cuerpo del rodillo de piedra», entonces la frase «la previa inexistencia de una jarra» únicamente querría decir que se trata de la inexistencia imaginaria, que se menciona en términos de la jarra, y no de la propia jarra. Si, por otro lado, se dice que la negación de una jarra es algo diferente de ella, entonces ya tenemos el punto contestado. Aún más, si la jarra antes de su manifestación es una no-entidad absoluta como los supuestos cuernos de una liebre, no puede relacionarse ni con su causa ni tampoco con la existencia (como sostienen los lógicos), ya que la relación requiere dos entidades positivas.

Está bien con cosas que son inseparables, *dice el objetor.*

No, *responde el vedantín,* porque no podemos concebir una unión inseparable entre una cosa existente y otra inexistente. La unión separable o insepara-

ble es posible solamente entre dos entidades positivas, no entre una entidad y una no-entidad, ni entre dos no-entidades. Por lo tanto, concluimos que el efecto existe antes de ser manifestado.

¿De qué clase de muerte estaba cubierto el universo? Esto se ha contestado: Por hambre, o el deseo de comer, el cual es una característica de la muerte. ¿Cómo es el hambre, la muerte? La contestación es ésta: Porque la muerte es hambre. La partícula *hi* indica una razón conocida. El que desea comer mata animales inmediatamente después. Por lo tanto, «hambre» se refiere a la muerte. De aquí viene el uso de la expresión. «Muerte» aquí quiere decir Hiranyagarbha como identificado con la mente, porque hambre es un atributo de lo que está así identificado. Este efecto, el universo, estaba cubierto por esa muerte, al igual que una jarra, etc., estaría cubierta por arcilla en la forma de una masa. Él creó la mente. La palabra *tat* (aquello) se refiere a la mente. Aquella muerte de la que estamos hablando, intentando proyectar los efectos que se mencionarán más adelante, creó los órganos interiores llamados mente, caracterizados por la deliberación, etc. Y con el poder para reflejar aquellos efectos. ¿Cuál era su objeto al crear la mente? Se afirma esto: Pensando: «Dadme una mente y a través de esa mente (*ātman*), que yo sea poseedor de la mente». Esto fue su objeto. Él, Prajāpati, al poseer una mente después de manifestarse, andaba de un lado a otro adorando, pensando que era sagrado. Mientras estaba en adoración, salió el agua, una substancia toda líquida, forma accesoria de la adoración. Aquí tenemos que aportar las palabras «Después de la manifestación del espacio, el aire y el fuego», pues así lo dice otro texto (Tai. II, 1, 1) y no puede haber ninguna alternativa en el orden de la manifestación. Pensó la muerte: «Mientras estaba en adoración, salió el agua», *arka*, el fuego que es apto para utilizarse en el sacrificio del caballo, se llama así. Es la derivación del nombre *arka* que se atribuye al fuego. Es un epíteto descriptivo del fuego que se deriva de la realización de la adoración que lleva a la felicidad, y de la relación con el agua. El agua o la felicidad llega ciertamente a quien sabe cómo *arka* (el fuego) llega a tener este nombre de *arka*. Esto obedece a la similitud entre los nombres.

2. *El agua es* arka. *Lo que allí había (como espuma) en el agua se solidificó, y se convirtió en esta tierra. Una vez creada ésta, él se sintió cansado. Mientras se encontraba agotado y afligido, salió su esencia, su fulgor. Y era el fuego.*

¿Qué es *arka*? El agua, ese objeto de la adoración, es *arka*, puesto que es la causa del fuego. Es así, porque se dice que el fuego se apoya en el agua. El agua no es *arka* directamente, ya que el tema de que se trata no es el agua, sino el fuego. Más adelante se dirá: «Este fuego es *arka*» (I, 2, 7). Lo que allí había como espuma en el agua, o el estado de coagulación de la cuajada, se

solidificó, al someterse interior y exteriormente al calor. O, si cambiamos el género del pronombre *yad* (aquello), la palabra *sara* puede estar en el nominativo (en lugar de ser complemento). Aquella cosa sólida se convirtió en esta tierra. Es decir, de aquel agua provino el estado embrionario del universo, como si se tratara de la comparación con un huevo. Una vez elaborada esa tierra, él, la muerte o Prajāpati, se encontraba cansado. Y es así porque todo el mundo queda cansado después del trabajo. La proyección de la tierra fue una gran hazaña de Prajāpati. Y después ¿qué le pasó? Mientras se encontraba cansado y afligido, salió de su cuerpo, su esencia, o fulgor. Era fuego, el Virāj[3] primogénito, que también se llamaba Prajāpati, quien nació dentro de aquel huevo cósmico, dotado de cuerpo y órganos. Y así dice la tradición (*smriti*): «Él es el primer ser encarnado» (Śi. V, I, 8, 22).

3. *Él* (Virāj) *se diferenciaba de tres maneras, como el sol en la tercera forma, y el aire en la tercera forma. Y así,* prana (Virāj) *se encuentra dividida en tres. Su cabeza es el este, y sus brazos el nordeste y el sudeste. Y su parte posterior es el oeste, sus caderas el noroeste y el sudoeste, sus costados el sur y el norte, su espalda el paraíso, su vientre el cielo, y su pecho esta tierra. Descansa en el agua. Así, el que (lo) conoce encuentra lugar para descansar, dondequiera que vaya.*

Él, el Virāj que nació, fue quien diferenció o dividió, su cuerpo u órganos, de tres maneras. ¿Cómo lo hizo? Lo hizo al hacer que el sol fuera la tercera forma, con respecto al fuego y el aire. El verbo «hizo» lo tenemos que añadir. Y el aire, la tercera forma, con respecto al fuego y el sol. Del mismo modo, tenemos que comprender «Hizo que el fuego fuera la tercera forma» con respecto al aire y el sol, puesto que de igual manera éste puede constituir el número tres. Y así, *prāna* (Virāj), aun siendo, por decirlo de alguna manera, el ser propio de todos los seres, está especialmente dividido por él mismo como la muerte, de tres maneras, como el fuego, el aire y el sol, sin que con ello, no obstante, se destruya su propia forma de Virāj. Ahora se describe, al igual que la meditación sobre el caballo, la presente meditación que corresponde a este fuego, al Virāj primogénito, y al *arka* que se utiliza en el sacrificio del caballo, y que ardió en él.

Ya hemos dicho que toda la explicación anterior sobre su origen es para elogiarlo, señalando que es de nacimiento puro. Su cabeza es el este, siendo ambos los más importantes. Y sus brazos eso y eso, el nordeste y el sueste. La palabra *irma* (brazo) proviene de la raíz *ir*, que significa movimiento. Y

3. «El que brilla» es literalmente Virāj. Se refiere a Brahman condicionado, es el Dios personal creador de todas las criaturas.

su parte posterior es el oeste, porque se apunta en ese sentido cuando él mira hacia el este. Sus caderas eso y eso, el noroeste y el sudoeste, formando las dos sendos ángulos con la espalda. Sus costados el sur y el oeste. Su espalda el paraíso, su vientre el cielo, al igual que en el caso del caballo. Y su pecho esta tierra, dado que los dos están hacia abajo. Él, este fuego que comprende los mundos, o Él, Prajāpati, descansa en el agua, puesto que dice la tradición védica: «Así yacen en el agua estos mundos» (Ś. X. V, 4, 3). Así, él encuentra lugar para descansar, dondequiera que vaya. ¿Quién? Quien sabe que el fuego descansa en el agua, de este modo, según se ha descrito aquí. Esto es un resultado subordinado.

4. *Deseó esto: Dadme una segunda forma (cuerpo). Él, la muerte o el hambre, realizó la unión entre la palabra (los Vedas) y la mente. Lo que allí fue semilla, se transformó en el año (Virāj). Con anterioridad a él, no había existido el año. Él le creó durante todo lo que es un año, y al cabo de este período, le proyectó. Cuando nació, la muerte abrió la boca (para tragarle). Y el niño gritó* ¡Bhān! *Y así surgió la palabra.*

Se ha afirmado que la muerte, en el ámbito del agua y el resto, se manifestó en el huevo cósmico, como el Virāj o el fuego, dotado de cuerpo y órganos, y que se dividió de tres maneras. Ahora bien, ¿por medio de qué proceso se manifestó? A esto se da la respuesta: La muerte, deseó: Dadme una segunda forma o cuerpo, por cuyo medio me pueda encarnar. Una vez pronunciado su deseo, realizó la unión entre la palabra, o los Vedas, con la mente, que ya había aparecido. Reflexionó con su mente en los Vedas, es decir, el orden de la creación por ellos impuesto. ¿Quién lo hizo? Se ha dicho que el hambre es muerte. El texto hace referencia a él, para evitar que se interprete que lo hace a algún otro (Virāj). Lo que allí fue semilla, la causa del origen del Virāj, el primer ser encarnado, el conocimiento y el resultado del trabajo acumulado durante las vidas anteriores, y que la muerte visualizó en su reflexión sobre los Vedas, se transformó en el año, el Prajāpati, que de ese nombre nace el año. La muerte (Hiranyagarbha)[4], absorta en estos pensamientos, proyectó el agua, entrando en ella como la semilla, y, transformada en el embrión, el huevo cósmico, llegó a ser el año. Con anterioridad a él, el Virāj, que hace el año, éste no había existido, ni ningún período de tal nombre. La muerte creó Virāj en estado de embrión, durante todo lo que es un año, esa du-

4. Hiranyagarbha que da nombre a la Vida como primera manifestación de lo creado también se aplica para la muerte. Con ello entendemos que vida y muerte son los dos aspectos del mismo proceso vital.

ración de tiempo tan conocida entre nosotros. Y después, ¿qué hizo? Y al cabo de este período, es decir, del año, le proyectó, es decir, rompió el huevo. Cuando él, el niño, el fuego, el primer ser encarnado, nació, la muerte abrió la boca para tragarle, porque tenía hambre. Él, el niño, asustándose, pues estaba dotado de la ignorancia natural, gritó *Bhān*, de cuyo sonido onomatopéyico se creó el lenguaje o la palabra.

5. *Pensó: Si lo mato, tendré muy poca comida. Con esas palabras y la mente, proyectó todo esto, todo lo que había, los Vedas,* rig, yajus *y* sāman, *los versos, los sacrificios, hombres y animales. Cualquier cosa que proyectara decidía comérselo. Y porque come todo, Aditi (muerte) se llama así. Él sabe cómo Aditi llega a tener este nombre, cómo llega a ser el comedor de todo esto, y cómo todo se convierte en su alimento.*

Al ver que el niño estaba asustado y llorando, la muerte pensó, aun cuando tenía hambre: «Si sacrifico a este niño, estaré haciendo muy poca comida». La raíz *man* con el prefijo *abhi* significa herir o matar. Pensando así, desistió de comerlo, puesto que no debía tener poca comida, sino una gran cantidad de ella para que pudiera comer durante mucho tiempo; y al comer al niño, tendría muy poca comida, puesto que no hay cosecha si se han comido las semillas. Al pensar en la gran cantidad de comida necesaria para su propósito, con esas palabras, los Vedas ya mencionados, y esa mente, uniéndolos, es decir, reflexionando en los Vedas una y otra vez, proyectó todo esto, lo móvil y lo inmóvil (animales, plantas, etc.), lo que hay ¿Qué es? Los Vedas, *rig, yajus* y *sāman*, los siete *gāyatrī* y el resto, es decir, las tres clases de *mantras* (fórmulas sagradas) que forman parte de una ceremonia, los himnos (*stotra*), las adoraciones (*sastra*), y el resto, compuestos en el *gāyatrī* y otros *mantras*, los sacrificios, que se llevan a cabo con la ayuda de esos *mantras*, los hombres, que los realizan, y los animales, domésticos y salvajes, que son parte de estos ritos.

Surge una objeción: Se ha dicho ya que la muerte proyectó Virāj a través de la unión de la palabra (los Vedas) con la mente. Así, ¿cómo es que ahora se dice que proyectó a los Vedas?

Respuesta: Está bien dicho, puesto que la unión anterior de la mente fue con los Vedas en estado no-manifestado, mientras que la creación de la que aquí se habla es la manifestación de los Vedas ya existentes, a fin de que puedan aplicarse para las ceremonias. Entendiendo que el alimento había aumentado, cualquier cosa que él, Prajāpati, proyectara, bien fuera acción, sus medios o sus resultados, resolvía comérsela. Y porque come todo, Aditi, o la muerte, se llama así. Dice la tradición: «Aditi es el paraíso, Aditi es el cielo, Aditi es la madre, y es el padre», etc. (R. I, 59. 10). Él sabe cómo Aditi Prajāpati o la muerte llega a tener este nombre porque al comerse todo, llega a ser el comedor de

todo esto, de todo este universo, el cual se convierte en su alimento. Esto es así al estar identificado con el universo, pues de lo contrario implicaría una contradicción; ya que no vemos que sea alguien comedor exclusivo de todo. Por consiguiente, el sentido es que él llega a identificarse con todo. Y, por esta misma razón, todo se convierte en su alimento, ya que es razonable pensar que todo sea comida para el comedor que se identifique con todo[5].

6. *Deseó esto: Que sacrifique yo de nuevo con el gran sacrificio. Estaba cansado, y angustiado. Y estando así su reputación y su fuerza le abandonaron. Los órganos son la reputación y la fuerza. Cuando le abandonaron los órganos, el cuerpo empezó a expandirse y su mente estaba asentada en el cuerpo.*

Esto, y parte del párrafo siguiente, se incluyen para dar la derivación de las palabras *aś va* (caballo) y *Aśvamedha* (sacrificio del caballo). Que sacrifique yo de nuevo con el gran sacrificio. La expresión «de nuevo» hace referencia a su realización en la vida anterior. Prajāpati había realizado un sacrificio del caballo durante su vida anterior, y nació al comienzo del ciclo imbuido con esos pensamientos. Habiéndose identificado al nacer con el acto del sacrificio del caballo, sus factores y sus resultados, él deseó sacrificar nuevamente con el gran sacrificio. Tras este gran compromiso, estaba cansado, como los demás hombres, y angustiado, le abandonaron su reputación y su fuerza. La tradición explica las palabras: Los órganos son la reputación, siendo de ello la causa, pues uno goza de buena reputación mientras los órganos permanezcan en el cuerpo; y del mismo modo, la fuerza en el cuerpo. A nadie se le puede atribuir reputación o fuerza cuando los órganos han abandonado el cuerpo. Y, así, salieron la reputación y la fuerza que consistían en los órganos. Cuando esos órganos que formaban la reputación y la fuerza se marcharon, el cuerpo de Prajāpati empezó a expandirse, haciéndose impuro o inepto para el sacrificio. (Pero) aunque Prajāpati la había dejado su mente estaba asentada en el cuerpo, ya que aun estando fuera, se anhelan los objetos favoritos.

7. *Deseo: Que éste, mi cuerpo, sea apto para el sacrificio, y que me encarne por él. Como ese cuerpo se expandió (*aśvat*), se le llamó* aśva *(caballo). Y como se hizo apto para el sacrificio, es por lo que el sacrificio del caballo llegó a conocerse como* Aśvamedha. *Quien así lo conoce, efectivamente conoce el sacrificio del caballo. (Imaginándo-*

5. Aquello que se identifica con todo el universo manifestado podemos entenderlo como la mente cósmica o el Dios creador Saguna-Brahman, la deidad condicionada con atributos es una con todo lo conocido.

se él mismo como el caballo y) dejándolo libre, reflexiona en él. Después de un año él se sacrificó a él mismo, y envió los animales a los dioses. Por consiguiente, (los sacerdotes) sacrifican a Prajāpati, el (caballo) santificado que está dedicado a todos los dioses. El que por allí brilla, es el sacrificio del caballo; su cuerpo es el año. Este fuego es arka; *sus miembros son estos mundos. Así, estos dos (el fuego y el sol) son* arka *y el sacrificio del caballo. Estos dos se transforman en el mismo dios, la muerte. El que conoce esto conquista la otra muerte. La muerte no puede sobrevenir a quien se identifica con estas deidades como su propio ser.*

¿Qué hizo (Hiranyagarbha) con la mente que tenía incorporada en aquel cuerpo? Él deseó: que éste, mi cuerpo, sea apto para el sacrificio, y que me encarne mediante esto. Y entró en él. Como ese cuerpo, que durante la ausencia de él quedó desprovisto de su reputación y fuerza, se expandió (*aśvat*), llegó a llamarse *aśva* (caballo). Por eso el propio Prajāpati se llama *aśva*. Se trata de un elogio al caballo. Y al entrar él en el mismo, el cuerpo, aun cuando se hubiera quedado inepto para el sacrificio por haber perdido su reputación y su fuerza, se hizo de nuevo apto. Es por lo que el sacrificio del caballo llegó a conocerse como *Aśvamedha*. Porque un sacrificio consiste en la acción, sus factores y sus resultados. Y éste que no es otro que Prajāpati, es un tributo al sacrificio.

El caballo, que es un factor del sacrificio, ha sido declarado Prajāpati en el pasaje «La cabeza del caballo del sacrificio es el amanecer» (I, 1, 1). El presente párrafo se introduce para promover una meditación colectiva sobre ese caballo, que es Prajāpati, y sobre el fuego que ya ha quedado descrito (como tal) considerándose los dos como el resultado del sacrificio. Que esto es lo importante de esta sección, lo entendemos por el hecho de que en la anterior no se ha empleado ningún verbo que denote obligación, y es necesario uno. Las palabras «Quien así lo conoce, efectivamente conoce el sacrificio del caballo» significan: Solamente él, y nadie más, conoce el sacrificio del caballo, quien conoce al caballo y al *arka* o fuego, anteriormente descritos, como poseedores de las características, que más adelante se mencionarán, que aquí se indican colectivamente. Hay que conocer así el sacrificio del caballo, esto es su significado. ¿Cómo? En primer lugar, se está describiendo la meditación sobre el animal. Prajāpati, al desear sacrificar de nuevo con el gran sacrificio, se imaginó como el animal y, dejándolo permanecer libre o sin atar, reflexionó. Después de un año completo, él se sacrificó a él mismo, es decir, como si lo dedicara al Prajāpati (Hiranyagarbha) y envió los (otros) animales, domésticos y salvajes, a los dioses, sus respectivas deidades. Y ya que Prajāpati reflexiona en estos términos, otros también deberían imaginarse, en la manera anteriormente descrita, el caballo del sacrificio, y meditar: Al santificarme

(con los *mantras*), estoy dedicado a todos los dioses; pero mientras estoy siendo sacrificado, estoy dedicado a mí mismo. Los demás animales, domésticos y salvajes, se sacrifican a sus respectivas deidades, los otros dioses, que no son sino una parte de mí. Por consiguiente, los sacerdotes, incluso en la actualidad, igualmente sacrifican a Prajāpati, el caballo santificado que está dedicado a todos los dioses.

El que ahí brilla es el sacrificio del caballo. El sacrificio que así se realiza con ayuda del animal se está presentando directamente como el resultado. ¿Quién es él? El sol, que ilumina el universo con su luz. Su cuerpo, el cuerpo del sol, quien es el resultado del sacrificio, es el año, ese período de tiempo. El año se considera su cuerpo, puesto que por él está hecho. Ahora bien, ya que el sol, al igual que el sacrificio del caballo, se realiza con la ayuda del fuego, (este último también es el sol). Aquí, el resultado del sacrificio se cita como el propio sacrificio: Este fuego terrestre es *arka*, el objeto del sacrificio. Sus miembros, los miembros de este *arka*, el fuego que se enciende en el sacrificio, son estos tres mundos. Así ha quedado explicado en el pasaje «Su cabeza es el este» (I, 2, 3). Estos dos, fuego y sol, son *arka* y el sacrificio del caballo según fue anteriormente descrito, el sacrificio y su resultado, respectivamente. *Arka*, el fuego terrestre, es el sacrificio directamente, lo cual es un rito. Y como este último se realiza con la ayuda del fuego, aquí se representa como el fuego. Y el resultado se obtiene mediante la realización del sacrificio. Así que la afirmación de que el sol es el sacrificio del caballo, se representa como el sacrificio. Estos dos fuego, el fuego y el sol, el medio y el fin, el sacrificio y su resultado, de nuevo se transforman en el mismo dios. ¿Quién es? Es la muerte. Antes no existía sino una deidad, quien más tarde se dividió en acción, su medio y su fin. Así se ha dicho: «Él se diferenciaba de tres maneras» (I, 2, 3). Y, después de terminar la ceremonia, vuelve a ser una única deidad, la muerte, el resultado de la ceremonia[6]. El que conoce esta única deidad, el sacrificio del caballo, o la muerte como: sólo yo soy la muerte, el caballo del sacrificio, y no hay sino una única deidad idéntica a mí y alcanzada a través del caballo y el fuego, conquista la otra muerte, es decir, después de morirse una vez, no nace para morir nunca más. Aunque esté conquistada, la muerte le podría sobrevenir otra vez. Y, así se dice, la muerte no le puede sobrevenir ¿Por qué? Porque ella se hace su ser, el ser del que lo conoce. Por otra parte, siendo la muerte el efecto, él se hace uno con estas deidades. A esto llega el que lo conoce.

6. Aquí la muerte (Aditi) y la vida (Hiranyagarbha) son una misma cosa. Y quien comprende que ambas son él mismo, quien no se siente un ser separado sino una misma cosa con la Vida total que es muerte total, ha trascendido su «yo», ilusorio, personal. A esto se denomina en este texto hacer el sacrificio del caballo. El yo individual y el universo entero son lo ofrecido en sacrificio como una muerte.

TERCER *BRĀHMANA*

LA ENERGÍA VITAL Y LAS DEMÁS FUNCIONES CORPORALES

¿Cómo se relaciona el presente Brāhmana con el anterior? Mediante una declaración del resultado del sacrificio del caballo, ya se ha indicado cuál es el efecto más elevado de los ritos al combinarse con la meditación, como la identidad con la muerte o Hiranyagarbha. Ahora, se introduce este Brāhmana, dedicado al *udgītha*, para señalar el origen de los ritos y la meditación, que son los medios de alcanzar la identidad con la muerte.

Hay una objeción: Se ha afirmado en el Brāhmana anterior que el efecto de los ritos y la meditación es la identidad con la muerte. En cambio, aquí se va a indicar que el efecto de los ritos y la meditación en el *udgītha* será la transcendencia de la identidad con la muerte. Por lo tanto, al ser diferentes los resultados, no cabe decir que la presente sección pretende señalar el origen de los ritos y meditación de los que ya se ha tratado en la anterior.

Respuesta del vedantín: La objeción no es válida, puesto que el resultado de la meditación sobre el *udgītha* es la identidad con el fuego y el sol. También en la sección anterior se citó este mismo efecto: «Él se identifica con estas deidades» (I, 2, 7).

El objetor dice entonces: Y frases como «habiendo transcendido la muerte» (I, 3, 12-16) ¿no están en desacuerdo con lo que se ha afirmado antes?

No, responde el vedantín, porque aquí la transcendencia es de la atadura natural con el mal (no de Hiranyagarbha). ¿Qué es esta atadura natural con el mal, llamada muerte?, ¿cuál es su origen?, ¿por qué medio se transciende? y ¿cómo? Éstas son las cosas que trataremos de explicar en la siguiente alegoría:

1. *Existían dos clases de hijos del Prajāpati, los dioses y los* asuras[7]. *Naturalmente, en número eran menos los dioses, y más los* asuras. *Entre sí, disputaban (el dominio de) estos mundos. Dijeron los dioses: Ahora vamos a superar a los asuras en este sacrificio, por medio del* udgītha[8].

Aquí «dos» significa dos clases. La partícula *ha* es una sílaba que se refiere a un incidente ocurrido en el pasado. En el presente caso sirve para recor-

7. Los *asuras* son ángeles o dioses de tendencias egoístas a diferencia de los *devas*, ángeles o dioses benévolos. Aunque no coinciden con lo que se entiende en nuestra tradición por demonios, se suele traducir así erróneamente. Al leer el comentario de Śankara lo comprenderemos.

8. Ver con este mismo tema *Chāndogya Upanisad* I, 2, 1-9.

dar lo que ocurrió en la vida pasada del actual Prajāpati. Los hijos de Prajāpati, en su pasada encarnación. ¿Quiénes son? Son los dioses y los *asuras*, los órganos, los de la locución y el resto, del propio Prajāpati. ¿Cómo es que pueden ser los dioses y los *asuras*? Se hacen dioses cuando brillan bajo la influencia de los pensamientos y acciones, según lo enseñado por las escrituras. Mientras aquellos mismos órganos se transforman en *asuras* cuando están influenciados por sus pensamientos y acciones naturales, basados exclusivamente en la percepción e inferencia, y dirigidos meramente a fines visibles. Se llaman *asuras*, porque disfrutan solamente de sus propias vidas (*asu*), o porque son otros diferentes que los dioses (*sura*). Y dado que los *asuras* están influenciados por pensamientos y acciones dirigidos a fines visibles. Por eso eran menos los dioses, y más los *asuras*. La forma alargada de los dos adjetivos, que obedece a la incorporación de un aumento de vocal, no cambia el sentido.

Los órganos, como ya sabemos, tienen una tendencia más fuerte hacia los pensamientos y acciones que son naturales, por eso los que se recomiendan en las escrituras para los primeros sirven a fines visibles. De ahí que los dioses son menos en número, puesto que la tendencia que se cultiva por las escrituras es poco usual: se alcanza con gran esfuerzo. Ellos, los dioses y los *asuras* que vivían en el cuerpo de Prajāpati, se disputaban (el dominio de) estos mundos, provocados por las inclinaciones naturales, además de serlo por las que son cultivadas por las escrituras.

La rivalidad de los dioses y los *asuras* aquí quiere decir la emergencia y subsistencia de sus respectivas tendencias. Algunas veces, los órganos manifiestan las impresiones de los pensamientos y acciones cultivadas por las escrituras; y cuando esto ocurre, disminuyen las impresiones, manifestadas por esos mismos órganos, de los pensamientos y acciones basadas en la percepción e inferencia y que producen solamente resultados visibles, es decir, esas tendencias características de los *asuras*. Así son vencedores los dioses, y vencidos los *asuras*. Algunas veces ocurre lo contrario. Las tendencias características de los dioses quedan vencidas, y emergen las de los *asuras*. Así es la victoria de los *asuras* y la derrota de los dioses, hay una preponderancia de mérito, y el resultado es la elevación al estado de Prajāpati. Y cuando triunfan los *asuras*, prevalece el demérito, y el resultado es la degradación al nivel de los objetos estáticos, mientras que si hay empate, conduce al nacimiento humano.

¿Qué hicieron los dioses cuando, al ser menores en número, fueron arrollados por los *asuras* que tenían superioridad numérica? Los dioses, al ser arrollados por los *asuras*, se dijeron unos a otros: Ahora vamos a superar a los *asuras* en el sacrificio, *jyotistoma*, a través del *udgītha*, es decir, a través de la identidad con la (energía vital). El cantor en esta parte del sacrificio es llamado *udgītha*. Al vencer a los *asuras*, pensaron, realizaremos nuestra divinidad según se narra en las escrituras.

Esta identidad con la energía vital se alcanza a través de la meditación y los ritos. Los ritos consisten en la repetición de los *mantras* y más adelante se prescribirá: «Se deben repetir estos *mantras*» (I, 3, 28). Es la meditación la que se describe.

Alguien pone una objeción: Ésta es una parte de una prescripción de la repetición de ciertos *mantras* que conducen a alcanzar la divinidad, y es una simple alabanza; no tiene nada que ver con la meditación.

No, *responde el vedantín*, porque allí están repetidas las palabras «El que conoce esto».

El objetor dice: Como el texto narra una antigua historia en este tratado del *udgītha*, tiene que ser una prescripción por parte de este último.

La respuesta del vedantín es: No es así, porque varía el contexto. El *udgītha* se ha prescrito en otro lugar (el del ceremonial), y la presente sección trata del conocimiento. Por otra parte, la repetición de esos *mantras* para el logro de la identidad con los dioses no es acto independiente, ya que (únicamente) ha de practicarla quien medite sobre la energía vital según se describe en la presente sección, y dicha meditación sobre la energía vital se representa como cosa independiente. En el pasaje se menciona para ella un resultado separado: «Esta (meditación sobre la energía vital) ciertamente gana el mundo» (I, 3, 28). Por otra parte, se ha dicho que la energía vital es pura, y los órganos impuros. Esto implica que se requerirá como objeto de meditación, puesto que de lo contrario no tendría sentido el llamarla pura, y los órganos, como los del lenguaje, que con ella se mencionan, impuros, ni tampoco elogiarlo, según se evidencia, por la condenación del órgano del lenguaje y demás. Los mismos comentarios son aplicables a la enunciación del resultado de la meditación sobre él: «(ese fuego), transcendida la muerte, brilla» (I, 3, 12). Pues la identificación del órgano del lenguaje con el fuego, y así sucesivamente, es el resultado de alcanzar la unidad con la energía vital.

Objetor: Coincidimos en que se ha de meditar en la energía vital, pero ésta no puede poseer atributos como la pureza.

Vedantín: Tiene que hacerlo, ya que la tradición revelada lo dice.

Objetor: No, porque al ser objeto de la meditación, la energía vital pueden ser solamente una alabanza a los atributos mencionados.

No es así, *dice el vedantín*, ya que en los temas tanto de las escrituras, como seculares, únicamente la comprensión correcta puede conducir a nuestro bienestar. En la vida cotidiana, quien entiende correctamente las cosas alcanza lo bueno o evita lo que es malo, y no es así si entienden las cosas erróneamente. También en este caso se puede alcanzar el bienestar, si se ha comprendido correctamente el significado de los pasajes de las escrituras, y no de otra forma. Además, no hay nada para refutar la verdad de los objetos correspondientes a las nociones comunicadas por las palabras de las escrituras cuando prescriben una meditación. Tampoco existe en la tradición revelada ninguna objeción a la meditación sobre la energía vital como cosa pura. Al ver

que esa meditación conduce a nuestro bienestar, la aceptamos como verdadera. Y vemos que el camino opuesto conduce al mal. En la vida observamos que quien mal juzga las cosas, considerando por ejemplo a un hombre como ignorante, o un enemigo como amigo, termina mal. Del mismo modo, si el Ser, Dios, las deidades, de quienes aprendemos de las escrituras, resultaran ser ficticios, entonces, al igual que las cosas seculares, serían una verdadera fuente de mal; pero esto no lo admitimos ninguno de nosotros. Consiguientemente llegamos a la conclusión de que para los efectos de la meditación las escrituras presentan como reales el Ser, Dios, las deidades y demás.

Objeción: Lo que vosotros decís es falso, puesto que el nombre y otras cosas se representan como Brahman. Es decir, el nombre y otras cosas evidentemente no son Brahman, pero vemos que las escrituras nos piden que en contraposición directa a los hechos las veamos como Brahman, lo cual es análogo a ver a un palo como un hombre. De ahí que no es correcto decir que uno alcanza el bienestar mediante la comprensión de las cosas como son, por medio del estudio de las escrituras.

No es así, *responde el vedantín*, pues la diferencia es obvia, como en el caso de una imagen. Estáis equivocados al decir que las escrituras solicitan, de hecho, que consideremos el nombre y otras cosas que no son Brahman como Brahman análogamente a considerar un ignorante como si fuera un hombre.

¿Cómo?, *dice el objetor*.

Y se le responde: Porque las escrituras prescriben la meditación sobre el nombre como Brahman, para el que sabe claramente que aquellas cosas son diferentes de Brahman; es como meditar sobre la imagen como Visnu. Exactamente igual que en el caso de la imagen, el nombre y otras cosas se usan meramente como ayuda para la meditación; no quiere decir que ellos sean Brahman. En tanto que no se reconozca que un palo es un palo, se piensa equivocadamente que es un hombre. Pero la meditación sobre el nombre, etc., como Brahman, no es de esa naturaleza errónea.

El filósofo mimānsaka dice: Solamente se da esa meditación sobre el nombre, etc., como Brahman, pero no Brahman. El ver una imagen como Visnu y otros dioses, y un *brāhmana* como los *manes*, pertenece todo a una misma categoría.

El vedantín responde: No, porque nos aconsejan considerar el Ric (himno) como la tierra y demás. Aquí vemos solamente una superposición sobre el Ric de las nociones de cosas que realmente existen tales como la tierra. Por lo tanto, según esa analogía, concluimos que la visión del nombre como Brahman se basa en el Brahman realmente existente y el resto. Esto también demuestra que la visión de una imagen como Visnu y otros dioses, y de un *brāhmana* como los *manes*, se basa en la realidad. Por otra parte, el sentido figurativo depende del sentido primordial. Dado que los cinco fuegos, por ejemplo, son sólo metafóricos como tales, implican la existencia del fuego real.

Asimismo, como el nombre y otras cosas son Brahman en el sentido figurativo solamente, demuestran que Brahman en el sentido real tiene que existir.

Además, los temas que pertenecen al conocimiento son parecidos a los que pertenecen a los ritos. Que los ritos, como los sacrificios de la luna nueva y la luna llena, producen este u otro resultado, y que tienen que realizarse en una cierta manera definida, siguiendo sus partes sucesivamente en un orden determinado, es un asunto suprasensorial que está fuera del alcance de nuestra percepción y razonamiento. No obstante lo entendemos como verdadero, basándonos únicamente en las palabras de los Vedas. Del mismo modo, es lógico que sea verdad que las entidades como el Ser supremo, Dios, las deidades que de las palabras de los Vedas aprendemos se caractericen por la ausencia de vulgaridad, están por encima del hambre y lo demás, puesto que también son temas suprasensoriales. En cuanto a producir una impresión, no existe diferencia entre los textos relacionados con los conocimientos y los que lo están con los ritos. Tampoco es indefinida ni contraria a los hechos la impresión que transmiten los Vedas sobre el Ser supremo.

El objetor dice: No es así, pues no hay nada que hacer. Nos explicamos: Los pasajes rituales mencionan una actividad que aun cuando se relacione con los temas suprasensoriales, consiste en tres partes[9] que han de realizarse. Pero en el conocimiento del Ser supremo, Dios, no hay ninguna actividad que así haya de realizarse. Por lo tanto, no es correcto afirmar que son parecidas las dos clases de pasajes.

No es así, *responde el vedantín*, puesto que el conocimiento lo es de las cosas que ya existen. La actividad a la que hacéis referencia es real no porque ha de realizarse, sino porque es conocida por medio del adecuado testimonio (los Vedas). Tampoco es real la noción que la concierne porque se refiera a algo que ha de realizarse, sino exclusivamente porque es transmitida por las frases védicas. Cuando por la palabra de los Vedas se sabe que es verdadera una cosa, una persona la realizará si por su naturaleza es capaz de realizarse, pero no lo hará si no es una cosa que haya de hacerse.

Objeción: Si no es algo que haya de hacerse, entonces cesará de tener el apoyo del testimonio védico en frases. No entendemos que puedan construirse palabras en una sentencia, salvo que haya algo que ha de hacerse. Luego, si lo hay aquéllas se interpretan en el sentido de resaltar esa idea. Una sentencia tiene autoridad cuando va dedicada a una acción cuando se dice que una cosa en concreto ha de hacerse por este o ese otro medio, y de una manera concreta. Pero si no estuvieran uno u otro de tales términos como: «debería hacer, debería hacerse, tiene que hacerse, deberá ser, y tendrá que ser», no podría formarse nunca una frase con sentido, ni siquiera si empleáramos cientos de pa-

9. ¿Qué?, ¿mediante qué?, ¿y cómo?, que aluden al efecto, el medio y el método de la ceremonia.

labras de las que describen el objeto, el medio y el método. De ahí que las entidades como el Ser supremo y Dios no cuentan con el apoyo del testimonio védico en la forma de frases. Y si se expresan mediante palabras védicas (en lugar de frases), se transforman en los objetos de otros medios de conocimiento. Por consiguiente, esto es erróneo [10].

No, *dice el vedantín*, no es así, puesto que nos encontramos con frases como: «Allí está la montaña Meru [11], que tiene cuatro colores», los cuales se relacionan con otras cosas que no son acciones. Tampoco, al escuchar tales frases, se recibe la idea de que Meru y lo demás son algo que ha de hacerse. Por otra parte, en una frase que contiene el verbo «ser» no hay nada para evitar que sus palabras que significan el Ser supremo, Dios, se interpreten como sustantivos y las palabras que los califican.

No es correcto, *interviene el objetor*, porque el conocimiento del Ser supremo no sirve para propósitos útiles, como el de Meru y otras cosas por el estilo.

Eso no es así, *dice el vedantín*, puesto que la tradición revelada cita resultados como «El conocedor de Brahman alcanza lo supremo» (Tai. Up. II, 1, 1) y «El nudo del corazón está roto» (Mu. Up. II, 1, 1). También nos habla de la cesación de la ignorancia, y de otros males, que son la raíz de la existencia relativa. Por otra parte, como el conocimiento de Brahman no forma parte de ninguna otra cosa, (p. ej. un acto), los resultados recitados no pueden constituir una simple alabanza, como en el caso de la cuchara sacrificatoria.

Además, por los Vedas sabemos que el acto prohibido produce resultados malos y que es algo que no debe hacerse. El hombre que está a punto de cometer un acto prohibido no tiene (al recordar que está prohibido) otra opción de actuación más que la de desistir de él. En efecto, es precisamente ese objetivo el que se pretende alcanzar al imponer las prohibiciones, el de crear la idea de que no ha de cometerse el acto de que se trata. Cuando un hombre hambriento, que obedece al conocimiento de los actos prohibidos, halla algo que de ninguna forma debe comerse, como la *kalañja* [12], o ve la comida que proviene de una persona maldita, la primera noción se rectifica por el recuerdo de que se trata de comida prohibida, al igual que la primera noción que se tiene de que puede beberse del espejismo queda corregida por el conocimiento

10. Es erróneo que el sentido de las escrituras védicas sea Brahman, el Ser supremo.

11. Una montaña legendaria, por cuyo alrededor se dice giran el sol y los planetas. Las direcciones este, oeste, etc., varían según la posición relativa de los moradores que habitan alrededor de la montaña, y así el este es el lado donde ven levantarse el sol. Pero evidentemente la dirección de arriba en sentido vertical es constante para todos los habitantes (nota del *swami* Mādhavānanda en su obra citada).

12. *Kalañja* es la carne de un animal que ha sido cazado con un arma envenenada y por tanto puede envenenar a quien la ingiera.

de su verdadera naturaleza. Al rectificar esa noción errónea, desaparece el impulso peligroso de consumir aquella comida. Ese impulso que corresponde a una noción errónea para automáticamente. No se requiere otro esfuerzo adicional para pararlo. Así las prohibiciones tienen precisamente el objetivo de comunicar las características verdaderas de las cosas. No existe la más mínima conexión de actividad humana con ellas. De igual modo la prescripción sobre la naturaleza verdadera del Ser supremo no puede tener sino ese objetivo único. Y el hombre, que sigue ese conocimiento, sabe que si sus impulsos obedecen a una noción errónea, estarán llenos de peligro, y esos impulsos naturales paran automáticamente en cuanto su causa, es decir, la noción falsa, se ha deshecho por el recuerdo de la naturaleza verdadera del Ser supremo.

Surge aquí una objeción: Concedemos que el impulso peligroso de comer la *kalañja*, etc., podrá pararse cuando la noción errónea natural acerca de su comestibilidad haya sido borrada por el recuerdo de su naturaleza verdadera, como cosas perjudiciales; pero la tendencia a realizar actos prescritos por las escrituras no pararía en esa forma porque ellos no son prohibidos.

No es así, *dice el vedantín*, ya que en ambos casos son debidos a las nociones erróneas, y producen efectos perjudiciales. Del mismo modo que la tendencia a comer *kalañja* obedece a una noción falsa y ocasiona perjuicio, también es así en el caso de la tendencia a cometer actos prescritos por las escrituras. Por tanto, para un hombre que tiene un conocimiento verdadero del Ser supremo la tendencia a cometer estos actos, al obedecer igualmente a una falsa noción que produce perjuicio, cesará de forma natural en cuanto dicha noción falsa se haya eliminado por el conocimiento del Ser supremo.

Objeción: Será así en cuanto se refiere a aquellos actos (que se cometen para fines materiales), pero de ninguna manera deberán pararse los ritos regulares que se realizan exclusivamente en obediencia a las escrituras y que no ocasionan efectos perjudiciales.

La respuesta del vedantín es: No es así, puesto que se prescriben para el que tiene defectos, como la ignorancia, apego y aversión. Al igual que los ritos con fines materiales (*kāmya*), como los sacrificios de luna nueva y llena, se prescriben al que tiene el defecto de desear el cielo. Los ritos regulares también se prescriben para el que tiene la raíz de todos los males, ignorancia, así como los defectos consecuentes del apego y la aversión, que se manifiestan como la búsqueda de lo que es bueno y la eliminación de lo que es malo, son para el que impulsado por estas cosas intenta buscar lo bueno y evitar lo malo. No se realizan solamente para obedecer a las escrituras. Tampoco son intrínsecamente ni ritos con fines materiales, ni ritos regulares, aquellos como el *agnihotra*, los sacrificios de la luna nueva y llena, *cāturmāsya*, *pasubandha* y *somayāga*. Entran en la primera de estas categorías únicamente porque el hombre que los realiza posee el defecto de desear el cielo. Del mismo modo, los ritos regulares que realiza el hombre que adolece de los defectos de la

ignorancia, y quien por estímulos naturales trata de alcanzar lo bueno y evitar lo malo, están previstos para ese fin exclusivamente, puesto que le son prescritos. Para quien conoce la naturaleza del verdadero Ser supremo, no hallamos prescrito ningún otro acto, salvo el que conduce al cese de las actividades. Pues el conocimiento del Ser se presenta mediante la eliminación de la propia causa de los ritos, la conciencia de todos sus medios, como los dioses. Y es de suponer que quien tenga eliminada la conciencia de la acción, de sus factores y demás, no podrá tener la tendencia a realizar los ritos, puesto que esto presupone un conocimiento de las acciones en concreto, y sus medios. Así ciertamente no hay lugar para la realización de los ritos en quien ve que es el Absoluto ilimitado por el espacio y el tiempo, y no lo denso, y demás.

Objeción: Podría ser, lo mismo que el que tiene inclinación a comer.

No, *dice el vedantín*. Porque la inclinación a comer obedece exclusivamente a los defectos de la ignorancia, y no pretende ser obligatoria. Pero los ritos regulares no pueden tener tal incertidumbre. No es posible que a veces se realicen y a veces se omitan (según el propio capricho). Sin embargo, los actos, al igual que la comida, pueden ser irregulares, ya que obedecen exclusivamente a los propios defectos, y éstos no tienen momento fijo para su aparición ni su desaparición, como los deseos de alcanzar los ritos con fines materiales. Pero los ritos regulares, aun cuando obedezcan a defectos, no pueden tener incertidumbre, puesto que dependen de los momentos concretos, previstos por las escrituras, exactamente del mismo modo que el *kāmya agnihotra* depende de tales condiciones como la mañana y la tarde, porque está prescrito por las escrituras.

El objetor dice: Como la inclinación a comer (aun cuando obedezca a defectos) se regula por las escrituras, así también las restricciones sobre ese *agnihotra* pueden aplicarse al sabio.

No, *dice el vedantín*, puesto que las restricciones no son actos, ni tampoco son incentivos de los actos. Por ello, no son obstáculos para el alcance de los conocimientos (incluso para un aspirante). De ahí que las normas védicas, que presentan la naturaleza verdadera del Ser supremo, porque eliminan las nociones erróneas de que Él sea denso, dual, etc., asumen automáticamente el carácter de prohibiciones de toda acción, ya que ambos implican una tendencia de acción. Así sucede con los actos prohibidos. Así llegamos a la conclusión de que, al igual que las prohibiciones, los Vedas delinean la naturaleza de las realidades y tienen esa finalidad última.

2. *Dijeron al lenguaje: Cantad (el* udgītha*) para nosotros. Bien, dijo él, y les cantó. El bien común que proviene de él lo consiguió para los dioses cantando, mientras que la expresión delicada la utilizó para sí mismo. Los asuras sabían que a través de este cantor les superarían los dioses. Lo maldijeron. Ese mal es el que notamos al hablar de cosas impropias.*

Ellos, los dioses, después de decidir esto, dijeron al órgano del lenguaje, es decir, a la deidad que se identifica con el órgano: Canta (el *udgītha*), o realiza para nosotros la función del sacerdote llamado *udgātr*. Es decir, creían que dicha función correspondía a la deidad del órgano del lenguaje, y que fue ésta la deidad a la que se referían los *mantra* para la repetición: «De lo irreal condúceme a lo real» (I, 3, 28). Aquí se habla del órgano del lenguaje y del resto, como agentes de la meditación y las obras. ¿Por qué? Es porque, en realidad, todas nuestras actividades en el campo de la meditación y las obras se realizan por éstos y pertenecen a los mismos. Sobre el hecho de no realizarse por el Ser se hablará extensamente en el siguiente pasaje del capítulo cuatro: «parece que piensa, parece que se mueve» (IV, 3, 7). En el presente también, al final del capítulo, se llegará a la conclusión de que todo el universo de la acción, sus factores y sus resultados, comenzando con lo Indiferenciado, entra en la categoría de la ignorancia: «El (universo) consta de tres elementos: nombre, forma y acción» (I, 6, 1). Y a la conclusión de que el Ser supremo, que está por encima de lo Indiferenciado, no consiste en nombre, forma y acción, y es el tema del conocimiento al que se llegará independientemente con la negación de lo ajeno al Ser, en las palabras «Ni esto, ni esto». Mientras el ser transmigrante que se evoca con el añadido límite (*upādhi*) del conjunto del órgano del lenguaje, etc., se mostrará como de la categoría del conjunto en el pasaje, (el Ser) sale (como una entidad independiente) de estos elementos y (esta separación) es destruida con ellos (II, 4, 12; IV, 5, 13). Por lo tanto, es apropiado hablar del órgano y demás como agentes de la meditación y de las obras recibir sus frutos.

«Bien, así sea», dijo el órgano del lenguaje cuando se lo pidieron los dioses. Y les cantó, para complacer a los que lo querían. ¿Cuál fue en concreto el efecto que tuvo el canto?, ¿qué hizo el órgano para complacer a los dioses? Se manifiesta así: Es el bien común de todos los órganos que provienen del órgano del lenguaje por las actividades del lenguaje, puesto que éste es el fruto que comparten todos ellos. Eso lo consiguió para los dioses cantando los tres himnos que se llaman *pavamāna*, mientras que el resultado de cantar los nueve restantes, que, como sabemos por las escrituras, corresponde al sacerdote, como la expresión delicada o articulada, la utilizó para sí mismo. La pronunciación perfecta de las sílabas constituye la función especial de la deidad del lenguaje, y para especificarla se emplea la expresión «locución delicada». Del otro lado, el efecto del lenguaje que ayuda al cuerpo y los órganos en general corresponde al sacrificador como participación suya.

Y al encontrar una escapatoria en la atadura de la deidad, que utiliza para sí misma su poder de expresión delicada, los *asuras* sabían, «¿qué sabían?», que a través de este cantor les superarían los dioses, venciendo a los pensamientos y actos naturales por la luz de los adquiridos a través de las escrituras, representadas por el cantor. Al saber esto, maldijeron al cantante y maldijeron su propia atadura. Esa maldición que se inyectó en el órgano vocal de

Prajāpati durante su encarnación anterior la vemos incluso hoy. ¿Qué es? Esa maldición es lo que vemos cuando alguien habla de cosas impropias, o de lo que está prohibido por las escrituras; es lo que nos impulsa a hablar, incluso en contra de nuestros deseos, de lo grosero, lo temible, lo falso, y otras cosas así. Que eso todavía persiste en el órgano vocal de quienes son descendientes de Prajāpati se deduce por este efecto de la palabra incorrecta. Este mal, que se infiere, es el que penetró en el órgano vocal de Prajāpati, puesto que un efecto está conforme con su causa.

3. *Entonces dijeron a la nariz: Cantad (el* udgītha*) para nosotros. Está bien, dijo la nariz, y cantó para ellos. El bien común que proviene de la nariz lo consiguió para los dioses cantando, mientras que el olfato delicado lo utilizó para sí mismo. Los* asuras *sabían que a través de este cantar les superarían los dioses. Lo maldijeron. Esa maldición es la que notamos al olfatear las cosas impropias.*

4. *Entonces dijeron al ojo: Cantad (el* udgītha*) para nosotros. Está bien, dijo el ojo, y cantó para ellos. El bien común que proviene del ojo lo consiguió para los dioses cantando, mientras que la visión delicada la utilizó para sí mismo. Los* asuras *sabían que a través de este cantor les superarían los dioses. Lo maldijeron. Esa maldición es la que notamos al ver las cosas impropias.*

5. *Entonces dijeron el oído: Cantad (el* udgītha*) para nosotros. Está bien, dijo el oído, y cantó para ellos. El bien común que proviene del oído lo consiguió para los dioses cantando, mientras que el oído delicado lo utilizó para sí mismo. Los* asuras *sabían que a través de este cantor les superarían los dioses. Lo maldijeron. Esa maldición es la que notamos al oír las cosas impropias.*

6. *Entonces dijeron a la mente: Cantad (el* udgītha*) para nosotros. Está bien, dijo la mente, y cantó para ellos. El bien común que proviene de la mente lo consiguió para los dioses cantando, mientras que la mente delicada la utilizó para sí mismo. Los* asuras *sabían que a través de este cantor les superarían los dioses. Lo maldijeron. Esa maldición es la que notamos al pensar las cosas impropias. Y también tocaron a estas (otras) deidades con el mal, les añadieron el mal.*

Y probaron una por una las deidades de la nariz, etc., pensando que cada una sería la deidad a que se refería el *mantra*, requerido para la repetición, y que sobre ellas había que meditar, puesto que también cantaban el *udgītha*.

Y los dioses llegaron a la conclusión de que las deidades de los órganos del lenguaje y demás, a quienes probaron una por una, eran incapaces de cantar el *udgītha*, porque contrajeron lo malo de los *asuras*, debido a su atadura para utilizar su poder de hacer actos delicados para ellas mismas. Así, ninguna de ellas era la deidad a que se refería el *mantra* «De lo irreal condúceme a lo real» (I, 3, 28), ni tampoco en ellas había que meditar, dado que eran impuras y no incluían a las otras. Asimismo, al igual que en el caso del órgano del lenguaje, también tocaron a estas (otras) deidades, que no han sido mencionadas, la piel, y el resto, con el mal, es decir, les añadieron mal.

Los dioses, incluso después de sus contactos uno por uno con las deidades del lenguaje y demás, eran impotentes frente a la muerte transcendente.

7. *Entonces dijeron a la energía vital de la boca: Cantad (el* udgītha*) para nosotros. Está bien, dijo la energía vital, y cantó para ellos. Los* asuras *sabían que a través de ese cantor les superarían los dioses. Y la querían maldecir. Pero del mismo modo que cuando un terrón de tierra, al golpearse contra una roca, se rompe en pedazos, ellos también se rompieron en pedazos y lanzándose en todas las direcciones perecieron. Por consiguiente los dioses se convirtieron (en lo que eran) y los* asuras *fueron aplastados. El que sabe esto se identifica con su verdadero ser, y el enemigo que le envidia queda aplastado.*

Entonces dijeron a esta (señalándola) energía vital en la boca, que tenía su sede en la cavidad oral: Cantad (el *udgītha*) para nosotros. Está bien, dijo la energía vital a los dioses que buscaban su protección, y cantó. Todo esto ya se ha explicado. Los *asuras* querían maldecir la energía vital en la boca, que estaba limpia de manchas, introduciéndola el mal, la mancha de su propia atadura. Habiéndolo conseguido con el órgano del lenguaje, por la persistencia en ese hábito, deseaban contaminarla también, pero perecieron, siendo derrotados. ¿Cómo fue? Esto se explica así: Del mismo modo que cuando en la vida un terrón de tierra, al golpearse contra una roca, habiéndose lanzado contra la misma por quien tratara de aplastarlo, él mismo se rompe en pedazos, o se parte en átomos, ellos también se rompieron en pedazos, lanzándose en todas las direcciones, y perecieron. Al suceder esto y debido a esta destrucción de los *asuras*, es decir, la desunión de los males debido a la atadura natural, que paralizó la manifestación de su divinidad por buscar refugio en la energía vital de la boca, siempre sin ataduras, los dioses, que son los órganos de que estamos hablando, se convirtieron en sus propios seres divinos, fuego y otras cosas, que más adelante mencionaremos. Anteriormente, ellos también habían sido de fuego y así sucesivamente, pero con su conocimiento cubierto por el mal natural se habían identificado con el cuerpo solamente. Al producirse el cese de ese mal, abandonaron su identificación con el cuerpo; y el

órgano del lenguaje y el resto realizaron su identidad con el fuego y así sucesivamente, según enseñan las escrituras. Y los *asuras*, sus enemigos, fueron aplastados.

El que hacía el sacrificio en una edad pasada, que se cita en la historia, al tropezar con la presente alegoría védica, verificó en el mismo orden la deidad del lenguaje y las demás, las abandonó como afligidas con la mancha del apego, se identificó con la energía vital sin mancha en la boca, y al así abandonar su identificación limitada con el cuerpo solamente, representada por el órgano del lenguaje y el resto, se identificó con el cuerpo de Virāj, su estado actual de Prajāpati, que, tal y como narran las escrituras, representa a la identificación del órgano del lenguaje con el fuego, etc. Del mismo modo, el que hace el sacrificio hoy en día, por medio del mismo procedimiento llega a ser su verdadero ser, como Prajāpati. Y su enemigo envidioso, el mal que se opone a que alcance el estado de Prajāpati, queda aplastado. Un pariente consanguíneo es a veces amable, como por ejemplo Bharata [13]. Pero el mal, debido al apego de los objetos sensoriales, es enemigo envidioso, puesto que oculta la naturaleza verdadera con el Ser. Queda roto en pedazos, al igual que el terrón de tierra, por el efecto de la propia unión con la energía vital. ¿Quién consigue este resultado? El que lo sabe y al igual que el que hacía el sacrificio antiguamente realiza su identidad con la energía vital que se ha descrito anteriormente.

Una vez terminado con el resultado (de la meditación sobre la energía vital), la escritura revelada (*sruti*) reanuda su forma alegórica, y continúa. ¿Por qué se recurre a la energía vital en la boca para la identificación con el propio ser, dejando excluido el órgano del lenguaje y los demás? Para explicarlo con razones, la escritura (*sruti*) señala que obedece a que la energía vital es el ser común del órgano del lenguaje, etc., además de serlo del cuerpo.

8. *Ellos dijeron: ¿En dónde estaba el que así nos ha restituido a nuestra divinidad? (y supieron): Aquí está dentro de la boca. La energía vital se llama* āyāsya āṅgirasa, *por ser la esencia de los miembros (del cuerpo).*

Ellos, los órganos de Prajāpati, que se restituyeron a su divinidad por la energía vital en la boca, y así alcanzaron su objetivo, dijeron: ¿En dónde estaba el que así nos ha restituido (nuestra divinidad)? Las personas, al recibir una ayuda de alguien, suelen recordar a su benefactor. De igual manera, los órganos también recordaron, y pensando en quién podría ser encontraron la energía vital dentro de ellos mismos, en el conjunto de cuerpos y órganos. ¿Có-

13. El hermanastro de Rāma en el *Rāmāyana*.

mo? Aquí, dentro de la boca, visiblemente presente dentro del espacio que está dentro de la boca. Las personas toman las decisiones después de la liberación; así hicieron los dioses. Como percibieron la energía vital como presente en el espacio interno, sin asumir ninguna forma en particular, como la de los órganos del lenguaje, etc., la energía vital se llama *āyāsya*. No asumieron ninguna forma en concreto, restituyeron a los órganos del lenguaje y demás a su estado verdadero. De allí que es *āṅgirasa*, el ser del cuerpo y órganos. ¿Cómo? Puesto que es, como se sabe, la esencia, el ser, de los miembros del cuerpo y órganos. Y ¿cómo es la esencia de los miembros? Porque, según diremos más adelante, sin ella se mueren. Al ser el ser de los miembros, y no asumir ninguna forma en particular, la energía vital es el ser común del cuerpo y órganos, y es puro. Por eso, dejando excluido el órgano del lenguaje y demás, se debe recurrir a ella sola como el propio ser[14]. Esto es lo importante del pasaje. Porque el Ser sólo deberá realizarse como el propio ser, ya que las nociones correctas conducen al bienestar, y las erróneas, según vemos, conducen al mal.

9. *Esta deidad se llama* dūr, *porque la muerte está lejos de ella. La muerte está lejos de quien la conoce así.*

Se presenta una objeción: Se puede pensar que la pureza de la energía vital no es algo demostrado.

El vedantín dice: ¿Esto no ha quedado refutado por la afirmación de que la energía vital está libre del apego que manifiesta el órgano del lenguaje y los demás al utilizar su poder del lenguaje delicado, etc., para ellos mismos?

Es verdad, *dice el objetor*, pero ya que de *āngirasa* se habla como del ser del órgano de la locución, etc., puede ser impuro por el contacto con este último, como es impuro quien ha sido tocado por otro que haya tocado un cadáver.

No, *dice el vedantín*, la energía vital es pura. Porque esta deidad se llama *dūr*. «Ésta» se refiere a la energía vital, que cuando la alcanzaron los *asuras* se rompieron en pedazos, como un terrón de tierra al golpearse contra una roca. Es la deidad dentro del cuerpo del que efectúa el sacrificio actual que los dioses concluyeron como su salvador diciendo: Aquí está dentro de la boca. Y la energía vital puede llamarse deidad, al ser parte del acto de la meditación, concretamente, su objeto. Porque la energía vital es llamada *dūr*. «Ser llamada» es sinónimo de «siendo celebrada como». Su pureza es conocida por este nombre. ¿Por qué se llama *dūr*? Porque la muerte, el mal del apego, está

14. Como la energía vital es anterior a toda diversificación mental en actos buenos y malos al identificarse con ella con la pura energía, el ser recupera su esencia no contaminada con los opuestos (bueno y malo).

lejos de ella. La muerte, aun estando cerca de la energía vital, está fuera de ella, puesto que esta última está siempre sin apego. Por lo tanto, es conocida como *dūr*. Así su pureza visible. Los resultados que acumula un conocedor de esto se citan: La muerte está lejos de quien la conoce así, de quien medite sobre la energía vital con pureza, que es el tema del capítulo. La meditación se aproxima mentalmente a la forma de la deidad o similar, al ser presentada por las partes de alabanza de los Vedas relacionada con los objetos de meditación, y concentrándose en ella, con la exclusión de las nociones convencionales. «Hasta que te quedes tan totalmente identificado con ella como con el propio cuerpo». Compárense tales pasajes de las escrituras (*sruti*) como «[...] y como un dios va hacia los dioses» (IV, 1, 2) y «¿Con qué deidad en el este estáis identificados?».

Se ha dicho: Esta deidad se llama *dūr* [...] La muerte está lejos de quien la conoce así. ¿Cómo es eso? Porque es incompatible con este conocimiento. En otras palabras, el mal debido al apego de los órganos para contactar con los objetos sensoriales, es contrario al que se identifica con la energía vital, pues es ocasionado por la identificación con las cosas concretas, como el órgano del lenguaje y por la propia ignorancia natural. Mientras que la identificación con la energía vital proviene de la obediencia a las escrituras. Debido a esta incompatibilidad es correcto que el mal esté lejos del que la conoce así. Esto se señala en:

10. *Esta deidad se llevó la muerte, el mal de estos dioses, y la llevó a donde terminan los puntos cardinales. Allí dejó sus males. Por ello, nadie debería acercarse a una persona (de esa región), ni tampoco ir a esa región más allá de la frontera, para no absorber ese mal, la muerte.*

Esta deidad, como ya he explicado, se llevó la muerte, el mal de estos dioses como el dios del lenguaje, identificado con la energía vital. Cada uno, al morir, lo hace por causa del mal ocasionado por el apego de los órganos al contacto con los objetos, impulsado por su ignorancia natural. Por tanto este mal es la muerte. La energía vital de la que aquí se habla se obtiene de los dioses, simplemente porque ellos se identificaron con la misma. En realidad, el mal se mantiene alejado de este conocedor, simplemente porque está fuera de lugar.

¿Qué hizo la energía vital después de llevarse la muerte, el mal de los dioses? Los condujo allí donde terminan los puntos cardinales. Se puede preguntar cómo se hizo esto, pues los puntos cardinales no tienen fin. La respuesta es que está todo bien, puesto que los puntos cardinales se han concebido aquí como si fueran un tramo de territorio habitado por personas que poseen el conocimiento; de ahí que «donde terminan estos puntos» se refiere al país habitado por la gente que mantiene puntos de vista opuestos, del mismo modo

que se habla del bosque diciendo que es como el final del país. Al llevarlos allí, la energía vital de la deidad dejó sus males, los males de estos dioses. La palabra *pāpmanah* está en el caso acusativo plural. «Dejó», literalmente: dejó de varias maneras humillantes, y, tal como se entiende el sentido del pasaje, lo hizo entre los habitantes de aquella región más allá de la frontera, quienes no se identifican con la energía vital. Ese mal se debe al contacto de los sentidos (con sus objetos); de ahí que debe residir en algún ser viviente. Por ello, no deberías acercarte, es decir, asociarte, dirigirte o ver a una persona de la región más allá de la frontera. La asociación con ella implicaría el contacto con el mal, puesto que reside en ella. Ni ir a esa región más allá de la frontera, en donde viven tales personas, lugar que se denomina «el fin de los puntos cardinales», aunque esté deshabitado. Esto implica no tratar a ningún hombre de esa tierra para no absorber ese mal, la muerte, al entrar en contacto con él. Por razón de este temor, no debes ni acercarte a estas personas, ni penetrar en esa región.

11. *Después de haberse llevado la muerte el mal de estos dioses, la deidad los condujo más allá de la muerte.*

Aquí se afirma el resultado de este acto de meditación sobre la energía vital como el propio ser. Se afirma la identificación de los órganos del lenguaje, y los otros, con el fuego y demás. Esta deidad los llevó seguidamente más allá de la muerte. Porque la muerte, o el mal que limita al cuerpo, queda eliminada mediante la identificación con la energía vital, llevó a estos dioses, el del lenguaje y los otros, más lejos que la muerte, el mal de que aquí estamos hablando, y les hizo descubrir sus respectivas formas divinas ilimitadas como el fuego.

12. *Se llevó en primer lugar al órgano del lenguaje, el principal. Cuando el órgano del lenguaje se deshizo de la muerte, se transformó en fuego. Ese fuego, trascendida la muerte, brilla más allá de su ámbito.*

Aquello, la energía vital, se llevó en primer lugar al órgano del lenguaje, el principal. Su importancia consiste en que es un instrumento mejor cantando el *udgītha* que los otros órganos. ¿Cuál era su forma después de que se la llevara más allá que la muerte? Cuando el órgano del lenguaje se deshizo de la muerte, se transformó en fuego. También había sido fuego anteriormente, y al disociarse de la muerte se transformó el mismo en fuego, con la diferencia de que al trascender la muerte, brilla más allá de su alcance. Antes de su liberación, impedido por la muerte como el lenguaje perteneciente al cuerpo, no era luminoso; pero ahora, habiéndose liberado de la muerte, brilla más allá de su alcance.

13. *Después se llevó la nariz. Cuando se deshizo de la muerte, se transformó en el aire. Ese aire, trascendida la muerte, sopla más allá de su ámbito.*

14. *Después se llevó el ojo. Cuando el ojo se deshizo de la muerte, se transformó en sol. Ese sol, trascendida la muerte, brilla más allá de su ámbito.*

15. *Después se llevó el oído. Cuando el oído se deshizo de la muerte, se transformó en los puntos cardinales. Esos puntos cardinales, trascendida la muerte, quedan más allá de su ámbito.*

16. *Después se llevó la mente. Cuando la mente se deshizo de la muerte, se hizo luna. La luna, habiendo trascendido la muerte, brilla más allá de su ámbito. Así esta deidad lleva al que conoce esto más allá de la muerte.*

La mente se hizo luna y brilla. Como la energía vital llevó al anciano sacrificador más allá de la muerte, transformando el órgano del lenguaje y los demás en fuego, así esta deidad lleva al sacrificador de hoy, que conoce la energía vital, incluyendo los cinco órganos, el del lenguaje y los otros. Puesto que dice la tradición revelada: «Se llega a ser como Aquel en quien se medita» (Ś. X, V, 2, 20).

17. *A continuación, se aseguró el alimento para él, cantando, puesto que todo alimento que se come, es comido por la energía vital, y se queda en ella.*

Como el órgano del lenguaje y los demás habían cantado para su propio bien, así la energía vital en la boca, después de haberse asegurado por cantar los tres himnos llamados *pavamāna*, el resultado de ser repartido por todos los órganos la identidad con Virāj, enseguida consiguió el alimento aceptable cantando los restantes nueve himnos. Ya hemos dicho que de acuerdo con los Vedas, los sacerdotes obtienen los resultados del sacrificio. ¿Cómo sabemos que la energía vital se ha asegurado el alimento aceptable por medio del cántico? La razón se ha indicado: Porque todo alimento que sea comido «se refiere a la comida en general» por criaturas en el mundo, lo es por la energía vital (*ana*). La partícula *hi* (por) indica una razón. *Ana* es un nombre conocido de la energía vital. Hay otra palabra, *anas*, la cual quiere decir «carro», pero esta palabra termina en vocal, y es sinónimo de la energía vital. Y la energía vital no solamente come alimento aceptable, sino que además en él descansa cuando se ha transformado en el cuerpo. Por lo tanto, la energía vital se aseguró con el alimento aceptable por medio de cánticos, para poder vivir

en el cuerpo. Aun cuando la energía vital come, lo hace solamente para poder vivir en el cuerpo y no existe la posibilidad de contraer el mal debido al apego de haber hecho bien la ceremonia, como era el caso del órgano del lenguaje y los demás órganos.

18. *Los dioses dijeron: Cuanto alimento haya es suficiente, y te lo has asegurado cantando. Déjanos tener ahora parte en esta comida. Sentaos alrededor mirándome (dijo la energía vital). Está bien, (dijeron los dioses, y) se sentaron alrededor de ella. Así, el alimento que se come a través de la energía vital sostiene a éstos. Y así hacen sus parientes, sentándose alrededor y mirándole a él, quien lo sabe, y se hace su apoyo, el más grande entre ellos, su guía, un buen comedor de alimento, y su gobernante. Aquel que entre sus parientes desee rivalizar con el hombre de tales conocimientos, será impotente para sostener a sus dependientes. Pero quien le siga, o desee mantener sus dependientes debajo de él, será capaz de sostenerlos solo.*

¿No es erróneo afirmar que todo alimento lo come la energía vital sola, ya que el órgano del lenguaje y los demás también se benefician de ello? La respuesta es: No, puesto que ese beneficio llega a través de la energía vital. Seguidamente se explica cómo llega a través de la energía vital el beneficio que recibe el órgano del lenguaje y demás. Los dioses y el órgano del lenguaje, llamados dioses porque sacan a sus respectivos objetos a la luz, dijeron a la energía vital en la boca: Cuanto alimento haya se come en el mundo para sostener a la vida, y nada más. La partícula *vai* recuerda lo que es conocido. Y tú te lo has asegurado todo cantando, te has apoderado de ello, mediante el canto, para tu propio provecho; y no podemos vivir sin alimento. Por ello déjanos tener ahora parte en ese alimento que es para ti. El significado es: hacednos a nosotros también partícipes de la comida. Dijo el otro: Si queréis alimento, sentaos alrededor, mirándome. Cuando dijo esto la energía vital, dijeron los dioses: Está bien, y se sentaron alrededor de ella, es decir, rodeando a la energía vital. Mientras permanecen así sentados, al mando de la energía vital, el alimento ingerido por ésta, al sostener la vida, también les satisface a ellos. El órgano del lenguaje y los demás no tienen ninguna relación independiente con la comida. Por consiguiente, es totalmente correcta la afirmación de que todo alimento es comido por la energía vital sola. Lo que dice el texto es que los dioses, el órgano del lenguaje y demás, al mando de la energía vital, sentados alrededor mirando hacia ella, están bajo su protección. Por ello cuánto alimento coma la energía vital satisface a éstos, al órgano del lenguaje y demás.

Igual que hizo el órgano y los demás con la energía vital, así hacen sus parientes, sentándose alrededor y mirándole. Quien lo sabe, quien conoce la ener-

gía vital como el soporte del órgano del lenguaje, sabe que los cinco órganos, como el del lenguaje, descansan en la energía vital, es decir, ella se hace el refugio de sus parientes. Y, con su comida, se hace el apoyo de los que permanecen sentados alrededor, mirándole, puesto que la energía vital es el órgano del lenguaje y demás. También es el más grande entre ellos y su guía, al igual que lo fue la energía vital de los órganos, un buen comedor de alimento, libre de enfermedad, y su gobernante, un protector, o maestro independiente. Todo este resultado se produce en quien conoce la energía vital de la forma anteriormente indicada. Por otra parte, aquel que entre sus parientes desee rivalizar al hombre de tales conocimientos, es decir, el conocedor de la energía vital, será impotente para sostener a sus dependientes, como los *asuras*, quienes tenían rivalidad con la energía vital. Pero, entre sus parientes, quien siga, este conocedor de la energía vital, como el órgano del lenguaje y los demás hicieron a la energía vital, o quien desee mantener sus dependientes debajo de él, exactamente igual que desearon los órganos sostenerse, siguiendo la energía vital, es capaz de sostenerlos sólo. Todo esto se ha descrito como efecto de conocer los atributos de la energía vital.

Con el fin de demostrar que la energía vital es el ser del cuerpo y de los órganos, se ha presentado como *āṅgirasa*, «Es *āyāsya āṅgirasa*» (párrafo 8). Pero no se ha indicado en concreto por qué se llama así. El siguiente párrafo da razón de ello. Si esa razón es válida, solamente entonces se admitirá que sea la energía vital el ser del cuerpo y órganos. A continuación, se ha dicho que el órgano del lenguaje y el resto dependen de la energía vital. Para demostrar cómo se puede verificar esto, dice el texto:

19. *Se llama* āyāsya āṅgirasa, *puesto que es la esencia de los miembros (del cuerpo). La energía vital es en efecto la esencia de los miembros. Es su esencia porque cuando la energía vital abandona un miembro, éste se marchita. Por lo tanto, es claramente la esencia de los miembros.*

El pasaje que termina con «La energía vital en efecto es la esencia de los miembros» nos recuerda lo que ya se ha explicado. La energía vital en efecto es la esencia de los miembros. Naturalmente es su esencia. La partícula *hi* indica un hecho conocido. Todo el mundo sabe que la energía vital y no el órgano del lenguaje y demás es la esencia de los miembros. Por lo tanto, está bien recordar este hecho con esas palabras. ¿Cómo es conocida? De cualquier miembro, cualquier parte del cuerpo sin distinción, que salga la energía vital, justamente allí, ese miembro se marchita o se seca. Las palabras «Por lo tanto es claramente la esencia de los miembros». Ésta es la conclusión. De ahí se deduce que la energía vital es el ser del cuerpo y de los órganos. Porque cuando el ser sale (del cuerpo) tiene lugar la decrepitud o la muerte. Y todas las criaturas

viven a través de eso. Por lo tanto, dejando el órgano del lenguaje y el resto, se debería meditar sobre la energía vital. Éste es el sentido de todo el pasaje.

La energía vital es el ser no solamente del cuerpo y de los órganos, los cuales representan forma y acción respectivamente, sino también de los Vedas, *ric*, *yajus* y *sāman*, los cuales consisten en nombres. Así la tradición revelada magnifica la energía vital, ensalzándola como el ser de todo, para enseñar que es un objeto adecuado de meditación.

20. *Es también* Brihaspati[15]. *El lenguaje es en efecto* Brihati *y éste es su Señor. Por lo tanto éste es también* Brihaspati.

Ella sola, la energía vital llamada *āṅgirasa*, es también *Brihaspati*. ¿Cómo? El lenguaje es en efecto *Brihati*, el metro con treinta y seis sílabas. El metro *anustubh* es lenguaje. Porque la tradición revelada dice: «El lenguaje es en efecto *anustubh*» (Tai. S. V, 1, 3, 5). Y este lenguaje llamado *anustubh* está incluido en el metro *Brihati*. De ahí que es correcto decir «El lenguaje es *Brihati*» como hecho conocido. Y en *Brihati* todos los *ric* están incluidos, pues es ensalzado como la energía vital. Otro texto dice: «*Brihati* es la energía vital» (Ai. Ā. II, 1, 6): «Se debería conocer como la energía vital» (*idem*, II, 2, 2). Los *ric* están incluidos en la energía vital, ya que consisten en lenguaje. Cómo es esto así, se explica a continuación: Y esta energía vital es su Señor, el Señor del lenguaje, es decir, de los *ric* en la forma de *Brihati*. Puesto que desarrollan el lenguaje, ya que son recitados a través del aire, el cual es impulsado por el fuego en el estómago. La energía vital puede ser también el Señor del lenguaje, siendo su protector, porque está protegido por la energía vital, ya que un hombre muerto no tiene poder para pronunciar palabras. Por lo tanto ésta es también *Brihaspati*, la energía vital, el ser de los *ric*.

21. *Es también* Brahmanaspati. *El lenguaje es Brahman, y éste es su Señor. Por lo tanto es* Brahmanaspati.

Del mismo modo es el ser de los *yajus*. ¿Cómo? Éste es también Brahmanaspati. El lenguaje es Brahman o *yajus*[16], lo cual es una clase de lenguaje. Y éste es su señor, el señor de ese *yajus*. Por lo tanto, es en efecto Brahmanaspati, como antes.

¿Cómo se sabe que las palabra *brihati* y Brahman significan los *ric* y el *yajus* respectivamente, y nada más? Porque al final (de este tema, en el pró-

15. Literalmente, «gran señor» (*bṛihat patí*); es el señor de los dísticos de los himnos védicos.
16. Himnos de sacrificios.

ximo párrafo), la palabra «lenguaje» es usada como coordinada con *sāman*, «lenguaje es efectivamente *sāman*». Del mismo modo en las frases «lenguaje es en efecto *brihatī*» y «El lenguaje es en efecto Brahman», las palabras *brihatī* y Brahman, coordinadas con «lenguaje», deberían querer decir el *ric* y el *yajus* respectivamente. Según el principio del residuo, también esto es correcto. Cuando el *sāman* es mencionado, el *ric* y el *yajus* permanecen. Otra razón es que los dos son formas de lenguaje. Los *ric* y el *yajus* son clases concretas de él. De ahí que bien puedan estar coordinados con él. Aún más, a menos que ellas sean tomadas en ese sentido, no habrá diferencia entre los dos términos de cada frase. (En los dos próximos párrafos) *sāman* y *udgītha* claramente denotan objetos específicos. De igual modo, las palabras *brihatī* y Brahman deben denotar objetos específicos. De otra manera, no significando ningún objeto específico, serían inútiles, y si ese objeto específico fuera simplemente el lenguaje, ambas frases serían tautológicas. Y por último, las palabras *ric*, *yajus*, *sāman* y *udgītha* están presentes en los Vedas en el orden aquí indicado.

22. *Es también* sāman. *Lenguaje es* sā, *y éste es* ama. *Al ser* sā *(lenguaje) y* ama *(energía vital), se llama así* sāman. *Al ser igual a una hormiga blanca, igual a un mosquito, igual a un elefante, igual a esos tres mundos, igual al universo, es también* sāman *(energía vital). Quien la conoce así, alcanza la unión con ella, o vive en el mismo mundo que ella.*

El lenguaje es en efecto *sā* y todo lo que se indica por palabras femeninas es lenguaje, pues el pronombre *sā* (ella) se refiere a todos los objetos así indicados. De igual modo, esta energía vital es *ama*. La palabra *ama* se refiere a todos los objetos indicados por palabras masculinas. Otro texto dice: «¿Cómo obtienes mis nombres masculinos? Él debería contestar: A través de la energía vital. ¿Y mis nombres femeninos? A través del lenguaje» (Kau. Up. I, 7). Así que esta palabra *sāman* indica el lenguaje y la energía vital. Además indica un canto que consiste solamente en una combinación de tonos, producidos por la energía vital. De ahí que no hay nada que se llame *sāman* excepto la energía vital y el lenguaje, ya que los tonos, sílabas, etc., son producidos por ella y dependen de ella. Y es *sāman* porque lo que se conoce como tal es una combinación de lenguaje y energía vital, *sā* y *ama*. Por ello, el canto, que se llama así, consta de una combinación de tonos, conocida en el mundo.

O como es igual en todos aquellos respectos que se mencionan ahora, es también *sāman*. Ésta es la construcción. La palabra *ó* es recogida de la fuerza de la razón alternativa indicada por la derivación de la palabra *sāman*. ¿En qué es igual a lo que se refiere la energía vital? Se contesta como sigue: La energía vital es igual al cuerpo de una hormiga blanca, igual al cuerpo de un

mosquito, igual al cuerpo de un elefante, igual al de estos tres mundos, el cuerpo de Virāj [17], igual a este universo, la forma de Hiranyagarbha. La energía vital es igual a todos estos cuerpos, como el de la hormiga blanca, en el sentido de que está presente totalmente en ellos, al igual que las características esenciales de una vaca están presentes en cada vaca individualmente. No puede ser del tamaño de estos cuerpos, porque carece de forma y es trascendente. Tampoco la igualdad quiere decir exactamente llenar aquellos cuerpos por contracción o expansión como la luz de una lámpara en una jarra, o en una mansión, pues la tradición revelada dice: «Éstos son todos iguales, y todos infinitos». Y no hay nada inconsecuente en que un principio trascendente asuma en cuerpos diferentes su tamaño particular. El que sabe que es la energía vital llamada *sāman*, por su igualdad, cuyas glorias son reveladas por los Vedas, obtiene este resultado: alcanza la unión con ella, la identificación con el mismo cuerpo y órganos que la energía vital, o vive en el mismo mundo que ella, de acuerdo con la diferencia en la meditación. Quiere decir que ése sería el resultado de continuar la meditación hasta que la identidad con la energía vital se establezca.

23. *Es también* udgītha. *La energía vital es* ut, *ya que todo esto está mantenido por la energía vital, y el lenguaje es* gīthā. *Es* udgītha, *porque es* ut *y* gīthā.

Udgītha es una división concreta del *sāman*, sin cantar, porque el tema de discusión es *sāman*. ¿Cómo es la energía vital *udgītha*? La energía vital es en efecto *ut*, ya que todo este universo está mantenido o soportado por la energía vital. Este prefijo *ut* que significa «sosteniendo» denota una característica de la energía vital. Por lo tanto, la energía vital es *ut*. El lenguaje es *gīthā*, ya que la división del *sāman* llamada *udgītha* es un tipo de sonido. *Gīthā* proviene de la raíz *gai*, que denota sonido y no es nada sino lenguaje. El *udgītha* no puede ser concebido con ninguna otra forma más que con la del sonido. De ahí que es correcto el afirmar que es *gīthā*. La energía vital es *ut*, y *gīthā* es lenguaje que depende de esa energía, de ahí que las dos juntas estén indicadas por una palabra: *udgītha*.

24. *Para explicar esto también (hay una historia): Brahmadatta, el bisnieto de Cikitāna, mientras bebía* soma, *dijo: Que este* soma *me decapite si digo que* āyāsya āṅgirasa *cante el* udgītha *a través de cual-*

17. Es el cuerpo del Dios condicionado Saguna-Brahman que dirige el universo fenoménico. También se le considera la vida (Hiranyagarbha). Literalmente, es «el que brilla», como se dijo en nota a I, 2, 3.

quier otra que no sea ésta. En efecto él cantó a través del lenguaje y la energía vital.

En cuanto a este tema descrito anteriormente, en la tradición revelada también se narra una historia. Brahmadatta, el bisnieto de Cikitāna, mientras bebía *soma* en un sacrificio, dijo: Que este *soma* en el cuenco del que bebo me decapite por ser un mentiroso, es decir, si yo he dicho una mentira. El sufijo del verbo es un substituto de un sufijo imperativo, y expresa un deseo. ¿Cómo puede llegar a ser mentiroso? Esto se explica a continuación: si digo que *āyāsya āṅgirasa* cante el *udgītha* a través de cualquier otra deidad que no sea esta energía vital combinada con el lenguaje, que se está comentando. El nombre *āyāsya āṅgirasa*, que indica la energía vital en la boca, se refiere al sacerdote que cantaba en el sacrificio de los antiguos sabios, quienes proyectaron este mundo. «Si yo digo esto, seré un mentiroso, y por abrigar esta noción falsa, que me decapite esa deidad». La mención de que él toma este juramento indica que uno debe tener un firme convencimiento de este conocimiento. Este significado de la historia concluye con sus propias palabras: Él, ese cantante, aquí llamado *āyāsya āṅgirasa*, cantó a través del lenguaje subordinado a la energía vital, y la energía vital, que es su propio ser, indicando que éste es el significado del juramento.

25. *El que conoce la riqueza de este* sāman *(la energía vital) alcanza riqueza. El tono es en efecto su riqueza. Por lo tanto, el que va a oficiar como sacerdote desearía tener un tono rico en su voz, y debería realizar sus obligaciones sacerdotales a través de esa voz con tono fino. Por lo tanto, en un sacrificio, la gente anhela ver un sacerdote con buena voz, como el que posee la riqueza. El que sabe la riqueza del sāman es tal, la alcanza.*

Al que conoce la riqueza de este *sāman*, la energía vital que estamos considerando definida por la palabra *sāman*, y que aquí se señala como la que está en la boca, ¿qué le sucede? Alcanza la riqueza. Habiéndole captado la atención tentándole con la mención del resultado, la escritura informa al que escucha: El tono es en efecto su riqueza. «Tono» es la dulzura de la voz; es decir, es su riqueza u ornamento. Pues los cánticos, al acompañarse por un buen tono, aparecen magníficos. Y al ser esto así, por lo tanto, el que va a oficiar como sacerdote, es decir, un cantor, desearía tener un tono rico en su voz, a fin de enriquecer el *sāman* con ese tono. Es un requerimiento incidental; puesto que si la energía vital (identificada con el cantor) se va a reconocer con un buen tono a través del hecho de que la posea *sāman*, un mero deseo no afectará a esto, y por lo tanto implica que deberían adoptarse unos medios apropiados, como limpieza de dientes, o beber el aceite a sorbos. Y debería hacer

sus obligaciones sacerdotales a través de esa voz culta con tono fino. Porque el tono es la riqueza del *sāman*, es embellecido por él, y en un sacrificio la gente anhela ver a un hombre rico. Es un hecho conocido que las personas desean ver a quien posee una riqueza. El resultado, que ya se ha declarado, de la meditación sobre esta característica de la energía vital, se repite como una conclusión: El que sabe que la riqueza del *sāman* es tal, la alcanza.

26. *El que conoce el oro de este* sāman *(la energía vital) obtiene el oro. El tono es en efecto su oro. El que sabe que el oro del* sāman *es tal, lo obtiene.*

Ahora se va a prescribir la meditación sobre otro atributo, es decir, la posesión del oro. Aquí también se trata de tener un buen tono, aunque existe una diferencia. En la anterior se hablaba de la dulzura de la voz, pero aquí ésta, indicada por la *suvarna*, se trata de una pronunciación correcta, de acuerdo con las reglas de la fonética. El que conoce el oro de este *sāman* obtiene el oro, puesto que la palabra *suvarna* significa tanto «sonido correcto» como «oro». Es decir, el resultado de la meditación sobre este atributo es obtener el oro, que es el significado común de la palabra *suvarna*. El tono es en efecto su oro. El que sabe que el oro del *sāman* es tal, lo obtiene. Todo esto ha quedado explicado.

27. *El que conoce el soporte de este* sāman *(la energía vital) obtiene un lugar de descanso. El lenguaje es en efecto su soporte. Puesto que descansando en él, la energía vital canta. Algunos dicen que es apoyándose en lo físico.*

Del mismo modo, para prescribir la meditación sobre otra característica de la energía vital, su soporte, el texto dice: El que conoce el soporte de este *sāman*, el lenguaje en que descansa, obtiene un lugar de descanso. El resultado está de acuerdo con la meditación, puesto que la tradición revelada dice: «Te haces exactamente como aquel en quien meditas» (Ś. X, V, 2, 20). Al igual que antes, cuando se ha sido tentado por la mención del resultado, y se desea oír lo que es el soporte, las escrituras dicen: El lenguaje es en efecto el soporte del *sāman*. Aquí, «lenguaje» significa diferentes partes del cuerpo, como la raíz de la lengua; ellas son el soporte. Esto se explica en el texto: Como al descansar en el lenguaje, es decir, en la raíz de la lengua y en otros lugares, es la energía vital quien canta, asume la forma de un cántico. Por lo tanto, el lenguaje es el soporte del *sāman*. Algunos dicen: ha cantado, descansando en el alimento. Es correcto decir que en esto se apoya la energía vital. Como este último punto de vista tampoco admite excepciones, se debería meditar por la opción sobre cualquier lenguaje o alimento, como el soporte de la energía vital.

ORACIÓN VÉDICA

28. *Aquí se presenta la práctica* (abhyāroha) *de los himnos de purificación llamados* pavamānas. *El sacerdote llamado* prastotr *recita el* sāman. *Y mientras lo recita se deben repetir estos* mantras:

De lo irreal, condúceme a lo real.
De la oscuridad, condúceme a la luz.
De la muerte, condúceme a la inmortalidad.

Al pronunciar el mantra «De lo irreal, condúceme a lo irreal», la palabra «irreal» significa muerte, y «real» significa inmortalidad; y así dice: De la muerte, condúceme a la inmortalidad, es decir, hazme inmortal. Al decir «De la oscuridad, condúceme a la luz», la palabra «oscuridad» significa la muerte, y «luz» significa la inmortalidad; y así dice: De la muerte condúceme a la inmortalidad, o sea, hazme inmortal. Al pronunciar «De la muerte, condúceme a la inmortalidad», no parece estar oculto el significado.

Luego, a través de los demás himnos, el cantor debería asegurarse un alimento aceptable por cantar. Por lo tanto, mientras los himnos se canten, el sacrificador debe pedir un beneficio que desee tener. Cualesquiera que sean los objetos que este cantor posea como deseos de conocimiento, bien para él o para el sacrificador, los asegura mediante el canto. Esta (meditación) ciertamente gana el mundo (Hiranyagarbha). El que sabe que el sāman *(la energía vital) es tal, no tiene que rezar para no ser inepto en este mundo.*

Se prescribe una repetición de *mantra* para quien conoce las energías vitales. La meditación adecuada para esta repetición de los *mantras* ha sido mencionada. Y como produce el resultado de la elevación a la divinidad, por ello se describe aquí. Esta repetición, asociada con los cánticos, puede ser pensada como aplicable a cada cántico; así que está limitada por la mención de los *pavamānas*. Pero teniendo en cuenta que se puede pensar que debería hacerse con los tres *pavamānas*, se limita el tiempo todavía más: El sacerdote llamado *prastotr*, en efecto, recita el *sāman*. Mientras lo recita, es decir, cuando comienza a cantarlo, se han de repetir los *mantras*. Y esta repetición de los *mantras* se llama *abhyāroha*, porque a través de ella quien tenga estos conocimientos «avanza hacia» la realización de su divinidad innata. El plural de «éstos» indica que hay tres *yajus mantra*. El empleo del caso acusativo, y el hecho de que estos *mantras* aparecen en un Brahmana o parte explicativa de los Vedas, indica que el acento usual debería usarse en estas palabras, y no en

la entonación especial que se usa en los himnos. La repetición de los *mantras* la hará el que sacrifica.

Los *yajus mantra* de que se trata son: De lo irreal, condúceme a lo real. De la oscuridad, condúceme a la luz. De la muerte, condúceme a la inmortalidad. Está oculto el significado de los *mantras*. Pero el mismo Brahmana los explica. La palabra «mal» significa la muerte, es decir, nuestras acciones naturales y pensamientos [18]. «Mal», porque nos degradan. Y «bien» son las acciones y pensamientos que son regulados por las escrituras y significan la inmortalidad, porque a ella conducen. Así, el significado es: De las acciones falsas y de la ignorancia, guiadme a las acciones y pensamientos que estén regulados por las escrituras, es decir, ayudadme a que me identifique con aquellas cosas que lleven a la divinidad. En estas palabras se indica la importancia de la frase: Y dice: «hazme inmortal». Del mismo modo, al decir «De la oscuridad, condúceme a la luz», la palabra «oscuridad» significa la muerte, pues es la causa de ésta. Y «la luz» significa inmortalidad, lo contrario de lo anterior, la propia naturaleza divina. El conocimiento, por ser luminoso, es llamado luz; y ésta, de nuevo, es inmortalidad, por su naturaleza imperecedera. Y así dice: De la muerte, llévame a la inmortalidad, o sea, «hazme inmortal», es decir, ayudadme a darme cuenta del estado divino de Virāj. El primer *mantra* significa: ayúdame a identificarme con los medios de realización, en lugar de hacerlo con cosas que no lo son. Mientras que el segundo significa: ayúdame a ir allí, aun en forma de ignorancia, y alcanzar la identidad con ello. El tercer *mantra*, «De la muerte, condúceme a la inmortalidad», da el significado combinado de los dos primeros, y está completamente claro. En éste no parece estar oculto el significado, al igual que en los dos primeros, y debe interpretarse literalmente.

Luego, después de cantar para el que hace el sacrificio con los tres *pavamānas*, a través de los demás himnos, el cantor que conoce la energía vital y ha llegado a identificarse con ella debería asegurarse un alimento aceptable por el canto, exactamente igual que hace la energía vital. Como este cantor conoce la energía vital, tal y como se ha descrito anteriormente, es capaz de conseguir ese objeto deseado. Por lo tanto, mientras los himnos se canten, el que hace el sacrificio debe pedir un beneficio, cualquier cosa que desee tener. Cualesquiera que sean los objetos que desee este cantor, bien para él o para el

18. Śankara identifica aquí «lo irreal» que aparece en la oración con «el mal». Se entendería según eso «del mal, condúceme al bien». Seguramente es el deseo que se encuentra en las mentes de los que oran.

Si nuestras acciones y pensamientos son el mal es porque parten de una ilusoria visión dual de la realidad frente a la visión de unidad o no-dual que sería el bien. Si esto es así, la oración apunta a una comprensión intuida de lo real. Pero Śankara explica el bien y el mal como lo que degrada o lo que ayuda a evolucionar según la guía de las escrituras. Para muchos lectores la oración evocará la posibilidad de liberarse de la ilusión mental.

que ejecuta el sacrificio, los alcanza mediante el canto. Esta frase debería ir delante de la anterior.

Se ha indicado que, juntos, la meditación y los ritos llevan a una identificación con la vida (Hiranyagarbha). Sobre este aspecto no hay posibilidad de duda. Sin embargo nos podríamos preguntar si al faltar los ritos la meditación sola puede o no llevar a ese resultado. Por eso el texto dice: Esta meditación sobre la energía vital ciertamente gana el mundo (Hiranyagarbha), incluso si está separada de los ritos. No se ha de rezar para no ser inepto para este mundo, pues es imposible que quien se haya dado cuenta de su identidad con la vida rece para conseguir esto. El hombre que se encuentra ya en un pueblo no tiene la preocupación de cuándo lo conseguirá, como el hombre que está en el bosque. La expectación está siempre en torno a algo remoto, algo distinto del ser propio. Es imposible con respecto al propio ser. Por consiguiente no hay miedo de perder alguna vez la identidad con la vida. ¿Quién obtiene este resultado? El que sabe que este *sāman* es así, medita sobre la energía vital, cuyas glorias han sido descritas anteriormente, hasta que él se de cuenta de su identidad con la misma de la siguiente manera: Yo soy la energía vital pura, intocable por los males característicos de los *asuras*, es decir, el apego de los sentidos a sus objetos.

Los cinco órganos, tales como el lenguaje, al haberse apoyado en mí, se han librado de los defectos de estos males que surgen de los pensamientos naturales, y que se han transformado en fuego y demás. Están conectados a todos los cuerpos al tomar el alimento aceptable que me pertenece. Siendo *āṅgirasa*, soy el ser de todos los seres. Y soy el ser del lenguaje, manifestándose como *ric, yajus, sāman* y *udgītha*, porque lo transciendo y produzco. Estoy transformado en un cántico como el *sāman*. Tengo la riqueza o la belleza externa de una buena voz y también un tesoro más íntimo, que consiste en la perfecta articulación, de acuerdo con la fonética. Y cuando me transformo en el cántico, la garganta y otras partes del cuerpo son mi soporte. Con estos atributos, estoy totalmente presente en todos los cuerpos, desde el de una hormiga blanca. Carezco de forma, y transciendo todo.

CUARTO *BRĀHMANA*

EL SER, ORIGEN DE TODO

1. *Al principio, todo esto no era nada más que el ser (Virāj) en forma humana*[19]. *Miró alrededor y no encontró nada más sino él mismo.*

19. Al comenzar la manifestación, el universo o el mundo fenoménico era la forma cósmica o divina (Virāj) análoga a la forma humana.

Lo primero que dijo fue «Yo soy él». Por ello, apareció el nombre aham *(Yo). De ahí que hasta hoy, cuando una persona se dirige a otra, dice primero: «soy yo», y entonces dice el otro nombre que pueda tener. Al ser el primero, y anterior a los demás, quemó todos los males por lo que se llama espíritu* (Purusa). *El que sabe esto también quema a quien desee estar por delante de él.*

Se ha explicado que se alcanza el estado de Hiranyagarbha[20] por una combinación de meditación y ceremonia. El mismo resultado se alcanza a través de la meditación sobre la energía vital, lo que también ha sido indicado en el pasaje: «Esto ciertamente gana el mundo» (I, 3, 28). La presente sección se escribe para describir los resultados excelentes de la meditación védica y las ceremonias, al exponer la independencia y otros poderes de Hiranyagarbha, que es el resultado de sus acciones pasadas, en la proyección, mantenimiento y disolución del universo. Las meditaciones y ritos que se han prescrito en la parte ceremonial de los Vedas serían así ensalzadas por implicación. El significado, sin embargo, es éste: La suma total de estos resultados de meditación y ceremonias pertenece al mundo relativo, puesto que Virāj[21] se ha descrito como poseedor de temor, insatisfacción, etc., tiene un cuerpo y órganos, y consta de objetos diferenciados y cambiantes. Esto prepara el terreno para lo que sigue, ya que el conocimiento de Brahman, el que se va a describir, es el único que puede llevar a la liberación. Es así, porque a quien no disgusta que las del mundo consistan en una variedad de medios y fines, no está capacitado para albergar la sabiduría de la unidad del Ser, del mismo modo que quien no está sediento no tiene necesidad de beber. Por lo tanto, la exposición de los buenos resultados de la meditación y los ritos pretende introducir la parte subsiguiente. También se dirá más tarde: «Hay que meditar sólo en el Ser, pues todo lo demás está unificado en Él» (I, 4, 7), «El Ser es más querido que un hijo» (I, 4, 8), y así sucesivamente.

Al principio, antes de la manifestación de ningún cuerpo, este universo de diferentes cuerpos no era nada más que el ser, estaba indiferenciado del cuerpo del Virāj, el primer ser encarnado, naciendo del huevo cósmico, que aquí se denomina con la palabra «ser». Él es el producto de ritos y meditaciones védicas. Y este ser tenía forma humana, con cabeza, manos, etc., es decir, Virāj. Él, que ha nacido el primero, reflexionó sobre quien era y sobre lo que eran sus rasgos, y no encontró nada sino él mismo, que constaba de cuerpo y órganos. Se encontró solamente con él, el ser de todo. Y como fue puri-

20. La Vida total. Primera manifestación divina. El «huevo cósmico». Que incluyen secciones previas a este libro.

21. La Vida total. Primera manifestación divina. El «huevo cósmico».

ficado por el conocimiento védico en su vida pasada, lo primero que hizo fue exclamar: «Yo soy él», Virāj, el ser de todo. Y debido a sus impresiones pasadas, declaró ser *aham* (yo); por ello, fue llamado por la tradición así. Éste es su nombre según se anuncia en las escrituras, como se mencionará más tarde. «Su nombre secreto es *aham*» (V, 5, 4). Esto sucedió con Virāj, la causa, hasta hoy entre los efectos, los hombres. Y cuando una persona se dirige a otra, con las palabras ¿Quién eres tú?, dice primero: «soy yo» se describe como identificada con su causa, Virāj. Y a quien le pregunte por su nombre concreto, dice el otro nombre, el nombre de su cuerpo particular como Devadatta o Yajñadatta, el que sus padres dieron al cuerpo.

Y por qué él, Virāj, en su encarnación pasada, cuando era un aspirante, mediante una práctica adecuada de meditación y ritos, fue el primero de los que desearon alcanzar el estado de Virāj mediante el mismo método, y delante de todo este grupo de aspirantes quemó todos los males, es decir, los apegos e ignorancia, que impedían que alcanzara el estado de Virāj, por eso le llaman *Purusa* (espíritu), es decir, el primero que quemó. Como él se hizo *Purusa* y Virāj por quemar todos los males que destruían, así otra persona, por el fuego de su práctica de meditación y ritos, o, por virtud de la sola meditación, quema al sabio que desea ser Virāj ante él. El texto le señala con estas palabras: «El que sabe esto». Implica que se ha perfeccionado en la práctica de la meditación.

Surge una objeción: El deseo de alcanzar el estado de Virāj debe ser peligroso, si uno es quemado por un sabio que posee este conocimiento.

El vedantín responde así: No hay nada malo en ello, porque aquí el quemar significa solamente no conseguir alcanzar el estado primero de Virāj, debido a un fallo en la práctica de la meditación. El hombre que usa los mejores medios lo alcanza primero, y el hombre que es deficiente en sus medios no lo alcanza. Se comenta cómo el primero quema al segundo. No quiere decir que quien use los mejores medios realmente quemará al otro. Al igual que en el mundo, cuando varias personas están haciendo una competición de correr, el hombre que primero alcanza la meta puede decirse que quema a los otros, digamos, porque quedan despojados de su fuerza. Así es en este caso.

Para demostrar que los resultados que aquí se pretenden ensalzar de la meditación y ritos requeridos en la parte ceremonial de los Vedas no van más allá del alcance de la existencia transmigratoria, el texto continúa:

2. *Estaba asustado. Las personas suelen estar asustadas al estar solas. Y reflexionó así: «Si no hay nadie más excepto yo, ¿de qué estoy asustado?». Sólo entonces su miedo desapareció, pues ¿qué temería? En verdad el miedo lo produce «lo otro».*

Virāj, que se ha presentado como el primer ser encarnado en forma humana, estaba asustado, exactamente como nosotros, dice el texto. Porque este ser con forma humana, que poseía cuerpo y órganos, estaba asustado por

la falsa noción acerca de su extinción. En situación similar las personas se asustan de estar solas. Y el medio para quitar esta falsa noción que causa el miedo era como en nuestro caso, el conocimiento correcto del Ser. Virāj pensó: Si no hay nadie más excepto yo, ninguna otra entidad sino yo mismo es mi rival, ¿de qué estoy asustado, si no hay nadie para matarme? Y a partir de ese conocimiento verdadero del Ser, su miedo se fue completamente. Ese miedo de Virāj, debido a la ignorancia absoluta, no era compatible con el conocimiento del Ser supremo. Esto es lo que el texto dice: Pues ¿qué había que temer? Esto es, ¿por qué él tenía miedo, si no podía haber temor cuando se conocía la verdad? Porque de una segunda entidad viene el miedo. Y esa segunda entidad no es sino proyección de la ignorancia. Lo que no se percibe en absoluto, no puede causar miedo, ya que las escrituras dicen: ¿Qué ilusión o qué sufrimiento puede haber en aquel ser humano para quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Īś. 7). Que su temor desapareciera por el conocimiento de la unidad era totalmente correcto, ¿por qué? Porque el temor viene de una segunda entidad, y esa noción se eliminó por el conocimiento de la unidad. Era por tanto inexistente.

Aquí objetan algunos: ¿A qué se debía el conocimiento que poseía Virāj de la unidad? Y ¿quién le instruía a él? Si vino sin ninguna instrucción, lo mismo podría decirse de nosotros. Si en cambio (su conocimiento) se debía a las impresiones de su vida pasada, entonces el conocimiento de la unidad sería inútil. El conocimiento de la unidad de Virāj adquirido en su vida pasada, aun cuando estaba presente, no eliminaba la causa de su atadura e ignorancia. Porque al nacer con esa ignorancia, él era temeroso. Por ello el conocimiento de la unidad sería inútil para todo el mundo. Si se sugiriera que el conocimiento predominante en el último momento es el único que acaba con la ignorancia, nuestra respuesta es que no puede establecerse como una regla, pues la ignorancia puede aparecer de nuevo exactamente como lo hizo antes. Por lo tanto, concluimos que el conocimiento de la unidad no sirve para nada útil.

Respuesta: No es así, porque como en el mundo, su conocimiento brotó de su nacimiento perfeccionado. Es decir, al igual que vemos que si una persona ha nacido con un cuerpo y órganos selectos como resultado de sus méritos pasados, destaca en conocimiento, inteligencia y memoria, del mismo modo Virāj, habiendo quemado todos los males que producen características totalmente opuestas de rectitud, conocimiento, desapego y dignidad, tuvo un nacimiento perfeccionado con un cuerpo y órganos puros. Por tanto, él bien podía tener el conocimiento de la unidad sin ninguna instrucción. Según dice la escritura: «El Dios del universo nació con estas cuatro virtudes: conocimiento infalible, desapego, dignidad y rectitud» (Va. I, 1, 3).

Si nació con esas virtudes, no podía tener miedo. La oscuridad nunca aparece con el sol, *dice el objetor.*

No es así, *responde el vedantín,* porque la expresión «Él ha nacido con estas virtudes» significa que él no ha sido instruido por otros acerca de ellas.

El objetor continúa: En ese caso, cualidades como la fe, devoción y sumisión (al maestro) dejan de ser el medio de su conocimiento. El Gītā, por ejemplo, dice: «Aquel que tiene fe, autocontrol y dedicación intensa logra el conocimiento verdadero» (B. Gītā IV, 39) y «Apréndelo acercándote con humildad a un maestro, preguntándole y sirviéndole» (B. Gītā IV, 34). Hay otros textos de la tradición revelada (*sruti*) además de la tradición (*smrti*) que prescriben medios parecidos para el conocimiento. Ahora bien, si el conocimiento se debe a los méritos de la vida pasada, como dices fue el caso de Virāj, entonces los medios anteriores son inútiles.

No, *dice el vedantín*, porque puede haber diferencias en relación a los medios, como su alternación o combinación, su eficacia o ineficacia. En la vida observamos que los efectos son producidos por varias causas, las cuales pueden actuar por separado o conjuntamente. De estas causas actuando por separado o conjuntamente, algunas pueden ser más eficaces que otras. Tomemos un solo ejemplo de un efecto producido por varias causas, digamos, la percepción de forma o color: En el caso de animales que ven en la oscuridad, la conexión de los ojos con el objeto es suficiente, sólo, aun sin la ayuda de la luz, para causar la percepción. En el caso de los yoguis, la mente sola es causa de la percepción. Mientras que con nosotros hay una combinación de causas, como la conexión entre el ojo y el objeto, y la luz, que a su vez puede variar según sea la luz del sol o de la luna. También habría diferencias según esa luz fuera de un carácter concreto, fuerte o débil. De la misma manera ocurre con el conocimiento de la unidad del Ser. Algunas veces las acciones de la vida pasada son la causa, como en el caso de Virāj. Algunas veces es la reflexión, puesto que la escritura dice: «Desear conocer a Brahman a través de la reflexión» (Tai. Up. III, 3, 5, 1). Algunas veces la fe y otras cosas son las únicas causas del conocimiento, según aprendemos en los textos de las dos tradiciones (*sruti* y *smrti*), como los siguientes: «Conoce únicamente quién tiene un maestro» (Ch. Up. XIV, 4, 2), «Aquel que tiene fe [...] alcanza el conocimiento verdadero» (B. Gītā IV, 39), «Conócelo acercándote con humildad» (B. Gītā IV, 34), «(El conocimiento recibido) sólo del maestro (es el mejor)» (Ch. Up. IV, 9, 3), «Se debe tomar conciencia del Ser, se debe escuchar, reflexionar y meditar en Él» (II, 4, 5). Las causas citadas quitan obstáculos como el vicio para el conocimiento. Y el escuchar, reflexionar y meditar sobre los textos vedanta tiene una relación directa con Brahman, el que ha de ser conocido, porque son las causas naturales para evocar el conocimiento de la realidad. Y se produce cuando los males, conectados con el cuerpo y mente que los obstruyen, han sido destruidos. Por lo tanto, fe, humildad y otras cualidades nunca dejan de ser medios del conocimiento.

3. *No era feliz. Las personas no suelen ser felices cuando están solas. Deseó una compañera. Y se hizo del tamaño de un esposo y una esposa abrazándose uno al otro. Partió este mismo cuerpo en dos. De ahí*

salieron marido y mujer. Por eso, dijo Yājñavalkya, este cuerpo es la mitad de uno mismo, como una de las dos mitades de un guisante partido en dos. Por lo tanto, este espacio lo llena la esposa. Se unió a ella. De ahí nacieron los hombres.

Aquí hay otra razón de por qué el estado de Virāj está dentro del mundo relativo, porque él, Virāj, no era del todo feliz, es decir, estaba afligido con insatisfacción, al igual que nosotros. Era así debido a la soledad. Incluso hoy, la gente no es feliz, no disfruta, cuando está sola. El disfrute es una diversión que obedece a la unión con un objeto deseado. Quien está atado a ese objeto, se siente preocupado en la mente cuando se encuentra separado de él. A esto se llama insatisfacción. Para eliminar esa insatisfacción, él deseó una compañera, es decir, una esposa. Y mientras anhelaba una esposa, se sintió como si fuera abrazado por ella. Siendo una voluntad infalible, a través de esa idea, él se hizo tan grande como esposo y esposa juntos en el mundo, abrazándose uno al otro para quitar su insatisfacción. Se hizo de ese tamaño. Partió este mismo cuerpo, de ese tamaño, en dos. La palabra enfática «mismo» empleada después de «este» sirve para diferenciar entre el cuerpo nuevo y su causa, el cuerpo original de Virāj. No se hizo de este tamaño al borrar su entidad anterior. Permaneció como estaba, pero al tener una resolución infalible, proyectó otro cuerpo del tamaño de esposo y esposa juntos. Permaneció siendo el mismo Virāj, como vemos en la frase «Se hizo tan grande como [...]». De esa partición surgió el marido (*patí*) y la esposa (*patnī*). Ésta es la derivación de términos que indican una pareja común. Como la esposa no es sino una mitad de uno mismo separado, este cuerpo es una mitad, como una de las dos partes de un guisante partido en dos, antes de casarse con la esposa. ¿La mitad de quién? De uno mismo. Así dijo Yājñavalkya, el hijo de Yājñavalka, hijo a su vez de Devarāta. O puede significar un descendiente de Hiranyagarbha (que es el exponente). La mitad de un hombre está vacía cuando se encuentra sin esposa para representar la otra mitad. Este espacio es en efecto cubierto por la esposa cuando él se casa, como una mitad de un guisante partido en dos obtiene su complemento cuando de nuevo se une a la otra mitad. Virāj, llamado Manu, se unió con ella, su hija Śatarūpā, a quien él ha imaginado como su esposa. De esa unión nacieron los hombres.

4. *Ella pensó: ¿cómo puede él unirse conmigo después de producirme de él mismo? Bien, permíteme esconderme. Ella se hizo una vaca, el otro se hizo un toro, se unió con ella y de ahí nacieron las vacas. Ella se hizo una yegua, el otro un semental. Ella se hizo una burra, el otro se hizo un burro, se unió con ella, de ahí nacieron animales de pezuña única. Ella se hizo una cabra, el otro un cabrito. Ella se hizo una oveja, el otro se hizo un carnero, se unió con ella y de ahí nacieron las*

cabras y ovejas. De esta manera, él proyectó todo lo que existe en pares, hasta las hormigas.

Recordando la prohibición hecha en los textos de la tradición (*smrti*) de unirse con la propia hija, ella Śatarūpā, pensó: ¿cómo puede él hacer esta cosa vil, unirse conmigo después de producirme él? Aun cuando él no tenga rechazo permíteme esconderme cambiando en otra especie. Pensando esto, se hizo una vaca. Impulsada por el trabajo pasado de las criaturas que iban a ser producidas, Śatarūpā y Manu tuvieron el mismo pensamiento una y otra vez. Entonces, el otro se hizo un toro y se unió con ella. La parte última ha sido explicada. De ahí nacieron las vacas. Cuando uno se hizo yegua, el otro semental. Ella se hizo burra, el otro burro. De esta unión nacieron los animales de pezuña única, es decir, las tres especies, caballos, mulas y asnos. Igualmente se hizo cabra, el otro se hizo cabrito; se hizo una oveja, el otro se hizo un carnero, y se unieron. La palabra «ella» ha de repetirse, para aplicarse tanto a la cabra como a la oveja. De eso nacieron las cabras y ovejas. Así por este proceso él proyectó todo lo que existe en parejas, lo masculino y lo femenino, hasta las hormigas, es decir, el mundo entero.

5. *Pensó: Yo soy la creación, porque he proyectado todo esto. Y se le llamaba creación. El que sabe esto se hace creador en esta creación de Virāj.*

Virāj, después de proyectar el mundo entero, pensó: Yo soy la creación, es decir, el mundo proyectado. El mundo que yo he proyectado que no es diferente de mí. Yo soy eso. No es algo por encima de mí. Porque yo he proyectado todo esto, el mundo entero. A Virāj se le denominó con la palabra «creación», por lo tanto él era llamado así. En cuanto Virāj, se hizo creador de un mundo no diferente de él mismo, en esta creación de Virāj, en este mundo. Aquel que, como Virāj conoce esto, conoce el mundo descrito anteriormente, en su división triple, referente al cuerpo, los elementos y los dioses, como tales, como idénticos a él mismo.

6. *Entonces, él frotó hacia adelante y hacia atrás, y produjo el fuego en su fuente, la boca y las manos. Por ello, estas dos están sin pelo en el interior. Cuando ellos hablan de dioses concretos diciendo: sacrifica a éste, sacrifica al otro, (están equivocados, pues) ellos son su proyección, porque él es todos los dioses. Así todo lo que es líquido lo produjo de la semilla. Es* soma[22]. *Este universo es alimento y el que*

22. *Soma* es una bebida embriagante considerada en la tradición védica como sagrada por producir un éxtasis o *samādhi* pasajero. Se habla de ella en este y otros textos como alimento de

come alimento. Soma *es alimento, y es fuego el que come el alimento. Es la creación suprema de Virāj, en la que él proyectó a los dioses, quienes son incluso superiores a él. Porque aun cuando él es mortal, proyectó los inmortales, por lo tanto se trata de una creación suprema. El que conoce esto como tal, se hace (un creador) en esta creación de Virāj.*

Entonces, al proyectar este mundo constituido por parejas, Virāj, que deseaba proyectar los dioses y controlar al *brāhmana* y las otras castas, primero frotó hacia adelante y hacia atrás. Las palabras «entonces» y «así» indican el proceso por un gesto. Poniendo sus manos en su boca, siguió frotando hacia adelante y hacia atrás. Y frotando la boca con sus manos, produjo fuego, el benefactor de la casta de los *brāhmanas*, de su fuente, la boca y las manos. Porque la boca y las manos son la fuente del fuego, que quema. Por eso, las dos están sin pelo. ¿Ha terminado todo? No, solamente en el interior. También el *brāhmana* nació de la boca de Virāj. Porque las dos han surgido de la misma fuente, el *brāhmana* es ayudado por el fuego, como un hermano más joven lo es por su hermano mayor. Así es sabido por las escrituras (*sruti* y *smrti*) que los *brāhmanas* tienen al fuego como su deidad, y su fuerza reside en la boca. También por los brazos, que son la morada de la fuerza, manifestó a Indra y a otros dioses que controlan la casta *ksatriya*, además de esa misma casta. Por lo tanto, sabemos por las escrituras (los *sruti* y *smrti*) que los *ksatriyas* y la fuerza física son presididos por Indra. Y de sus muslos, que son la fuente del esfuerzo. Él manifestó a Pulsan, la deidad de la tierra, y a los *sudras*, quienes tienen la capacidad de servir, como sabemos por las escrituras tradicionales. La manifestación de las deidades de los *ksatriya* y demás no ha sido descrita aquí, será descrita más adelante[23]. Pero el texto concluye como si se hubiera descrito, a fin de tratar de la creación como un todo. El propósito real del texto es (no describir la creación, sino) indicar que todos los dioses no son sino Virāj, como aquí se indica, porque los objetos manifestados no son diferentes del manifestador, y los dioses han sido manifestados por Virāj.

Como se trata de lo esencial de la presente sección, los puntos de vista de algunas personas ignorantes se proponen como un elogio de ello. La crítica de uno sirve como un tributo a otro. Cuando, hablan de ceremoniales, los sacerdotes que conocen solamente los ritos mecánicos se refieren a dioses concretos, diciendo en el momento de llevar a cabo un sacrificio: Sacrifica a él, a Agni, sacrifica al otro, es decir, Indra y así sucesivamente, pensando que por las

los dioses. Se preparaba con una planta cogida en secreto en las montañas (algunos consideran que se trataba de la llamada *Sarcotema viminalis*). Era utilizada por los brahmanes en sus ceremonias. Es comparable al alimento de los dioses, la ambrosía en la tradición griega, bebida utilizada en los misterios de Eleusis.

23. En I, IV, 11-13.

diferencias de nombre, tipo de himnos recitados o cantados, función y demás, son dioses separados. Pero no deberían ser entendidos de esa forma porque estos dioses diferentes son todos proyección, manifestación de Virāj, ya que él, la energía vital (cósmica), es todos los dioses. Aquí hay una diferencia de opinión, algunos dicen que Hiranyagarbha es el Ser supremo, otros que es el ser individual que transmigra. El grupo primero dice: Él debe ser el Ser supremo. Debe serlo, porque la escritura (*sruti*) dice por ejemplo en el texto: «Ellos lo llaman Indra, Mitra, Varuna y Fuego» (R. I, 164, 46). Y también «Es Indra, Prajapati y todos los dioses» (Ai. Up. V, 3) y también la tradición (*smrti*): «Algunos lo llaman fuego, otros Manu y Virāj» (M. XII, 123) y «Ese (Ser supremo) que está más allá de los órganos, imperceptible, sutil, indiferenciado, eterno, que incluye todos los seres, y es impensable, se manifestó en él mismo (M. I, 7). De acuerdo al segundo grupo: Él debe ser el ser individual, porque la tradición revelada (*sruti*) dice: «quemó todos los males» (I, 4, 1). Ahí no puede haber dudad de que se quemaran los males en el caso del Ser supremo. La escritura (*sruti*) también comenta su temor e insatisfacción: «Que él, aun siendo mortal, proyectó los inmortales» y «Aquel que vio nacer a la Vida (Hiranyagarbha)» (Śv. Up. 4, 12; Mn. X, 3). Por otra parte, los textos revelados dicen respecto a los resultados de ritos: «Los sabios son de la opinión que el alcance de la unidad con Virāj, los proyectores del mundo (Manu y otros), Yama (el dios de la justicia), Hiranyagarbha y el Indiferenciado, es el efecto más elevado producido por *sattva* o materiales puros (de ceremonias y meditaciones)» (M. XII, 50).

Si se insistiera en que al ser inadmisibles estas afirmaciones contradictorias pierden su autoridad las escrituras, la respuesta sería que no es así, porque pueden armonizarse sobre la base de que son posibles las concepciones diferentes. Es decir, a través de su relación con las limitaciones añadidas concretas se le puede concebir como diferente. Es sabido que el carácter transmigratorio de Hiranyagarbha no es real, sino que obedece a las limitaciones añadidas, por textos de las escrituras reveladas como el siguiente: «Estando quieto va lejos, durmiendo llega a todas partes. ¿Quién, a no ser yo mismo, puede conocer el Ser que está alegre sin alegrarse?» (Ka. Up. II, 21). Esencialmente él no es sino el Ser supremo. Así la vida (Hiranyagarbha) es una además de ser varias. Lo mismo sucede con todos los seres, puesto que la escritura dice: «Tú eres Eso» (Ch. Up. V, 8, 7). Pero la vida, al poseer limitaciones añadidas de extraordinaria pureza, se describe en los textos (*sruti* y *smrti*) como el Ser supremo, y pocas veces como el ser que transmigra. Mientras los individuos normales, por el exceso de impureza de sus limitaciones añadidas, se determinan casi siempre como lo último. Pero cuando las personas están despojadas de todas las limitaciones añadidas, los textos escriturales hablan de ellas como el Ser supremo.

Sin embargo, los racionalistas, que desechan la autoridad de la revelación y dependen del simple razonamiento, dicen toda clase de cosas contradictorias como que el ser existe o que no existe, que es el agente o que no es el agen-

te, y mistifican el significado de las escrituras. Esto hace extremadamente difícil conocer su importancia real. Pero los que solamente siguen las escrituras y han vencido su orgullo encuentran que el significado de las escrituras en relación con los dioses es tan definido como los objetos de percepción.

Aquí la escritura tradicional se refiere a un solo y mismo Dios, Virāj, diferenciándose como alimento, etc. El fuego, que es el comedor de alimento, ya se ha descrito. *Soma*, la comida, se describe como todo lo que es líquido en el mundo se ha producido de la semilla. La escritura dice: «del semen salieron las aguas» (Ai. Up. I, 4), y *soma* es líquido. Por lo tanto, todo líquido producido por la semilla de Virāj es *soma*. Este universo es así, y no más. Es alimento *soma*, líquido en apariencia; y el que lo come es de fuego por ser cálido y seco. A continuación una decisión sobre el tema: *Soma* es alimento, es decir, todo lo que se coma es *soma*. Todo lo que come es fuego. Esta decisión está basada en el sentido. Algunas veces el fuego también es ofrecido como una oblación, cuando entra en la categoría de *soma* (alimento). Y cuando un sacrificio se hace a *soma*, se hace también a «el fuego», siendo el que come. El que considera el universo que consta de fuego y *soma* como él mismo, no es afectado por el mal, y se transforma en Virāj. Ésta es la creación suprema de Virāj, que incluso es superior a él. Quiere decir que él proyectó a los dioses, quienes son incluso superiores a él. Por eso esta manifestación de los dioses se llama una creación suprema. ¿Cómo es esta creación incluso superior a él? Esto se explica porque, aun cuando él es mortal, proyectó los inmortales, los dioses, quemando todos sus males con el fuego de la meditación y los ritos, por lo tanto es una creación suprema, es el efecto del conocimiento superior. De ahí que el que conoce la creación suprema de Virāj que es idéntica a él, se hace como él en esta creación suprema, es decir, se hace un creador como el propio Virāj.

7. *Todo esto*[24] *era entonces indiferenciado. Llegó a diferenciarse en nombre y forma. Se le llamaba tal y cual y tenía tal y cual forma. Y hasta hoy se diferencia sólo en nombre y forma. Se llama tal y cual y tiene tal y cual forma.*

Aquel Ser penetró en estos cuerpos hasta la punta de las uñas como una cuchilla de afeitar al introducirse en su funda, o como el fuego en el receptáculo que lo origina.

Las personas no suelen ver aquel Ser, ya que se presenta como incompleto. Cuando hace la función de la vida es llamado «la energía vital», cuando habla el lenguaje, cuando ve el ojo, cuando oye el oído y cuando piensa la mente. Éstos son únicamente los nombres según sus

24. El universo, el mundo fenoménico, la Vida manifestada, la multiplicidad percibida por los sentidos y la mente.

funciones. El que medita sobre cada uno esos aspectos no conoce la totalidad porque Aquello es incompleto (por estar dividido) de la totalidad que es única.

Hay que meditar sólo en el Ser, pues todo lo demás está unificado en Él. A través de todos los seres debería descubrirse el Ser tal como se puede coger (un animal) siguiendo sus huellas. Porque a través de todo se conoce Aquello. El que lo conoce de esta manera alcanza dignidad y reconocimiento ante los demás.

Todos los medios védicos que constan de meditación y ritos, y dependen de varios factores como el agente y que culminan en la identidad con la Vida (Hiranyagarbha), un efecto obtenido por el esfuerzo, dependen de este universo relativo, manifestado. Aquí las escrituras señalan el estado causal de este universo manifestado de medios y fines, el estado que existía antes de su manifestación, como la existencia de un árbol en forma de semilla está ya implícita en sus efectos como el brote. Y el árbol de existencia relativa puede arrancarse junto con sus raíces. Porque en el desarraigo de sus raíces reside la perfección de los logros humanos. Como se ha dicho en la Upanisad y en el Gītā, «Con sus raíces arriba (es decir, lo Indiferenciado) y las ramas abajo (la Vida manifestada)» (Ka. Up. VI, 1) y (B. Gītā XV, 1). Y también en el Purana, «El árbol eterno de Brahman» (Mbh. XIV, 47, 14) (Si. V, 1, 10, 76). Entonces será: *Tat* (aquello) se refiere a la forma de semilla del universo antes de su manifestación. Al ser remoto, se indica por un pronombre que se refiere a un objeto no percibido directamente, ya que el universo que tuvo que emanar de lo Indiferenciado está relacionado con el tiempo pasado. La partícula *ha*, que denota tradición, se usa para que el significado se comprenda más fácilmente. Cuando dice: «era entonces como esto», comprendemos fácilmente el estado causal del universo, aun cuando no es un objeto de percepción, exactamente como cuando se dice: «había un rey llamado Yudhisthira». «Este» se refiere al universo diferenciado en nombre y forma, que consta de medios y fines, como antes se ha dicho. La coordinación de las dos palabras «aquello» y «este», que respectivamente denotan los estados remoto y presente del universo, indica una identidad del universo en estos dos estados, significando que Aquello que era esto, y que esto que era Aquello, era indiferenciado. En cuanto a esto, está claro que un efecto no-existente no puede producirse ni tampoco un efecto existente puede perderse.

Aquello, el universo, que ha sido indiferenciado, se diferencia en nombre y forma. La forma pasiva-neutra del verbo indica que se diferenció de sí mismo, es decir, se manifiesta hasta poder percibirse claramente en términos de nombre y forma. Ya que ningún efecto puede ser producido sin causa, se deduce que esta manifestación tuvo lugar con la ayuda de los auxiliares normales, es decir, el director, el agente y la actuación de medios. Se llamaba tal y

cual. El uso de un pronombre que no especifica ningún nombre en concreto indica que recibió algún nombre como Devadatta o Yajñadatta. Y era de tal y cual forma, digamos blanca o negra. Así que hasta hoy, una cosa indiferenciada es diferenciada en nombre y forma.

El Ser, que tratan todas las escrituras, en las cuales diferencias de agente, acción y resultado se han superpuesto por ignorancia primordial, es causa del universo entero, que consta de nombres y formas al pasar de lo indiferenciado al estado diferenciado, como la espuma, una impureza, que aparece en las aguas cristalinas. El Ser es distinto de los nombres y formas, es intrínsecamente eterno, puro, resplandeciente y libre por naturaleza. Al manifestarse diferenciado en nombres y formas, que son una parte de Él, entró en los cuerpos de la Vida (Hiranyagarbha) hasta en una mata de hierba. Es el soporte de los resultados de las acciones de las personas, que se caracterizan por el hambre y otras características.

Hay una pregunta: Se dijo antes que el universo indiferenciado se ha diferenciado él mismo. ¿Cómo se dice ahora que el Ser supremo, mientras manifestó el universo, entró en él?

El vedantín responde: No hay nada falso en ello, porque realmente quería decir que el Ser supremo era idéntico al universo indiferenciado. Ya hemos dicho que el universo necesariamente se manifestó con la ayuda del director, el agente y la actuación (de los medios). Esto también se demuestra por el hecho de que la palabra «indiferenciado» se ha usado en coordinación con «esto». Así como este universo diferenciado tiene varios rasgos que lo caracterizan, como el director y otros factores, los cuales sirven como sus causas, igualmente ese universo indiferenciado no debe estar sin uno solo de estos rasgos característicos. La única diferencia entre ellos es que el uno es diferenciado y el otro no lo es. Además, vemos en el mundo que las personas usan las expresiones de acuerdo con su deseo, como por ejemplo «El pueblo ha venido» y «El pueblo está desértico». Algunas veces se refieren únicamente a una habitación, como cuando usan la expresión última. Algunas veces la palabra «pueblo» es usada en ambos sentidos, como en la frase «Y uno no debe entrar al pueblo». También aquí al universo se le considera como diferenciado e indiferenciado para indicar la identidad del Ser y no-Ser. Y solamente se hace referencia al universo (manifestado) cuando se dice que este universo se caracteriza por el origen y la disolución. Sólo se refieren al Ser expresiones como «(Aquel) gran Ser sin nacimiento» (IV, 4, 22, 24, 25), «Ni grande ni diminuto» (III, 8, 8, adaptado), «Este (ser)» es aquel que ha sido descrito como «Ni esto, ni esto» (III, 9, 26; IV, 2, 4; IV, 4, 22; IV, 5, 15).

Hay una objeción: El universo manifestado es siempre trascendido por el Ser supremo, del que se manifiesta. Así ¿cómo se entiende que Él lo ha penetrado? Solamente una cosa limitada puede penetrar en un espacio que no está ocupado por ella, como un hombre puede entrar a un pueblo. Pero el espacio no puede entrar en nada, ya que está siempre presente.

Respuesta tentativa [25]: La penetración en cuestión podría ser la suposición de una característica diferente, como en el caso de una serpiente que nace en una roca. A saber: El Ser supremo no entró en el universo en su propia forma, pero, estando en él, apareció bajo una característica diferente, de ahí que se habla metafóricamente de Aquél como habiendo entrado en éste, lo mismo que la serpiente que nace en una roca y está dentro de ella, o el agua en un coco.

No es así, *dice el objetor,* porque las escrituras (*sruti*) dicen: «Después de haberlo proyectado, el Ser lo penetró» (Tai. Up. II, 6, 1). Este texto indica que el Creador, después de haber proyectado el efecto, lo penetró sin alterarse cuando se lee: «Después de comer él se va»; los actos de comer e ir que pertenecen a los períodos anterior y posterior están separados uno del otro, pero el agente es el mismo. Éste es un caso análogo. No sería posible si el Ser permaneciera en el universo y cambiara al mismo tiempo. Ni tampoco vemos jamás que una entidad que no tiene partes y que es ilimitada entre en algo en el sentido de abandonar un lugar y relacionarse con otro.

Respuesta tentativa: Bien, entonces el Ser tiene partes, porque las escrituras (*sruti*) hablan de su penetración (en el universo).

No, *dice el objetor,* porque existen textos escriturales (*sruti*) como los siguientes: «El Ser supremo es resplandeciente, sin forma» (Mu. Up. II, 1, 2), y «Aquel indiviso, inmóvil» (Śv. Up. VI, 19). También hay textos que niegan todos los atributos concretos atribuidos al Ser.

Respuesta tentativa: La penetración podría ser como la de un reflejo.

No, *dice el objetor,* porque no puede admitirse que el Ser alguna vez sea eliminado por algo.

Respuesta tentativa: ¿No será como la penetración de un atributo en una sustancia?

No, *dice el objetor,* porque el Ser no está soportado por nada. Un atributo siempre es dependiente y es soportado por algo más (la substancia). Metafóricamente hablando es como si entrara en ella. Pero Brahman no puede penetrar así, puesto que los textos escriturales lo describen como independiente.

Respuesta tentativa: Supongamos que decimos que el Ser ha penetrado en el universo en el mismo sentido en que una semilla entra en una fruta.

No, *dice el objetor,* porque entonces estaría sujeto a ciertos atributos como poseer partes, crecimiento y descomposición, nacimiento y muerte. Pero el Ser no tiene tales atributos, lo que va en contra de los textos de la tradición revelada como «Sin nacimiento, sin descomposición» (IV, 4, 25, adaptado), además va en contra de la razón.

Respuesta tentativa: Bien, entonces digamos que alguna otra entidad que es relativa y limitada ha entrado en el universo.

25. Śankara presenta la respuesta definitiva después de seis que sólo son tentativas. Son opiniones «*prima facie*», a primera vista o probables, pero no evidentes.

Respuesta del filósofo vedanta advaita: No es así, porque encontramos en la escritura que empezando con «Esa deidad (la existencia) pensó» (Ch. Up. VI, 3, 2) y finalizando con «Y dejarme manifestar nombre y forma» (*idem*) se habla de la misma deidad como el agente que penetra, manifestando el universo. Y «Después de proyectarlo, el Ser penetró en él» (Tai. Up. II, 6, 1). «Abriendo la hendidura de la cabeza, entró por esa puerta» (Ai. Up. III, 12). «Aquel sabio que después de proyectar todas las formas, las nombra, y sigue pronunciando aquellos nombres» (Tai. Ā. III, 12, 7), «Tú eres el joven y la doncella. Tú eres aquel anciando que se sostiene con un báculo» (Śv. Up. IV, 3), «Hizo cuerpos con dos pies» (III, 5, 18), «Se transformó de acuerdo con cada forma» (II, 5, 19) y (Ka. Up. II, 2, 9 y 10). Estos textos escriturales indican que nadie sino el Ser supremo entró en el Universo.

El objetor dice entonces: Como los objetos en que Él ha entrado difieren mutuamente, el Ser supremo (siendo idéntico con ellos) debe ser muchos.

No, *dice el vedantín*, porque hay textos como los siguientes: «El mismo Señor está de distintas maneras» (Tai. Ā. III, 14, 1), «Aun siendo único, has recorrido diversas cosas» (*idem*, III, 14, 3), «Es la divinidad única, escondida en todas las criaturas, el Ser interno que todo lo penetra» (Śv. Up. VI, 11).

Objeción: Dejando aparte la pregunta de si el Ser supremo puede o no entrar, puesto que aquellos objetos que han sido penetrados están sujetos a la transmigración, y el Ser supremo es idéntico a ellos, Aquello se encuentra también bajo la transmigración.

No, *dice el vedantín*, porque las escrituras (*sruti*) hablan de Él como de alguien que está más allá del hambre, etc.

No puede ser, *interviene el objetor*, puesto que vemos que es feliz o infeliz y así sucesivamente.

El vedantín dice a esto: No es así, pues las escrituras (*sruti*) dicen: «No es afectado por el sufrimiento del mundo, ya que Él trasciende el mundo» (Ka. Up. II, 3).

Y el objetor insiste: Eso no es correcto, porque está en conflicto con la percepción, y demás.

No, *dice el filósofo vedanta advaita*, la percepción y demás tienen por objeto solamente la forma concreta (el ser aparente) que lo toma, por ser el soporte de su limitación añadida (mente). Textos (*sruti*) como «No puedes ver al que es testigo de la visión» (III, 4, 2), «¿Cómo, Maitreyī, podría conocerse al conocedor?» (II, 4, 14 y IV, 5, 15), «No se puede conocer, pero es el conocedor» (III, 8, 11), indican que la conciencia en cuestión no es del Ser, sino que esas percepciones como el ser feliz o infeliz solamente interesan a la reflexión del Ser en limitaciones añadidas como el intelecto, porque en la percepción «Yo soy esto» el sujeto habla metafóricamente en relación con el objeto (cuerpo). Además cualquier otro ser está refutado por la afirmación «No hay ningún otro testigo sino Éste» (III, 8, 11). La felicidad o infelicidad, en relación a las partes del cuerpo, son atributos del objeto.

Es falso, *dice el objetor,* porque las escrituras (*sruti*) hablan de esos seres para satisfacción del ser en las palabras «(No se ama todo) sino por amor al Ser» (IV, 5, 6).

No es así, *dice el vedantín,* pues en las palabras «Donde parece que existe alguna cosa más» (IV, 3, 31) se da por hecho que la felicidad, infelicidad, etc., están para la satisfacción del ser mientras está en un estado de ignorancia. Ellas no son atributos del ser, porque están privadas del ser iluminado, en pasajes como «Entonces, ¿qué debería uno ver y a través de qué?» (II, 4, 14; IV, 5, 15), «No hay diversidad en Aquello» (IV, 4, 19; Ka. Up. II, 1, 11), «Entonces, ¿qué ilusión o qué sufrimiento puede haber para quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Īś. Up. 7).

El objetor dice: Está equivocado, porque es opuesto al sistema de lógica[26].

No, *responde el vedantín,* desde el punto de vista de la razón tampoco el Ser puede ser miserable. Porque la miseria, siendo un objeto de percepción, no puede afectar al Ser, que no es objeto de percepción.

Objeción: El Ser puede tener miseria como el espacio tiene el atributo del sonido.

No, *dice el vedantín,* porque los dos no pueden ser objeto de la misma conciencia. La conciencia que percibe la felicidad y trata con objetos de percepción solamente no puede pensar que perciba el Ser, que siempre ha de ser inferido[27].

El objetor propone entonces: Supongamos que el mismo Ser es simultáneamente sujeto y objeto, como una lámpara.

No puede serlo, *contesta el filósofo vedanta advaita,* porque no puede ser los dos simultáneamente. Además el Ser no puede ni imaginarse con partes. Esto también lo rebate la opinión de que la misma conciencia es simultáneamente sujeto y objeto[28]. Además, no hay motivo para deducir que la felicidad y el Ser, que son los objetos de percepción e inferencia respectivamente, se relacionen entre sí como atributo y sustancia; porque la miseria es siempre un objeto de percepción y se basa en la misma substancia (cuerpo) que tiene forma o color. Incluso si la miseria del Ser se debiera a su contacto con la mente[29], el Ser sería algo con partes, cambiable y transitorio, porque ningún atributo va y viene sin hacer algún cambio en la sustancia relacionada a él. Y lo que no tiene partes nunca puede cambiar. No se concibe que una entidad eterna posea atributos transitorios. El espacio no es aceptado como eterno por aquellos que creen en los Vedas, y no hay otro ejemplo.

26. Se refiere al sistema nyaya de lógica utilizado en la filosofía sankya.
27. Según afirman los filósofos vaiśesikas.
28. La opinión que mantienen los filósofos budistas.
29. El Ser está más allá de la dualidad sujeto-objeto que crea la mente. No es por lo tanto objeto de percepción. O bien se infiere, se deduce racionalmente, o de lo contrario no puede conocerse. Ello no impide que pueda ser vivenciado.

El objetor dice: Aun cuando una cosa pueda cambiar, sin embargo es eterna si permanece la noción de su identidad.

No, *responde el vedantín,* porque el cambio de una cosa implica que sus partes se hacen diferentes.

¿Y si dijéramos que el mismo Ser es eterno?, *pregunta el objetor.*

No es así, *se le responde,* porque una cosa que tiene partes se produce por la combinación de ellas. De ahí que esas partes puedan dividirse de nuevo.

Es falso, porque no vemos esto en el trueno, por ejemplo, *insiste el objetor.*

No es así, *dice el vedantín,* porque podemos fácilmente deducir que debe haber sido precedido por una combinación. Por lo tanto no se puede demostrar que el Ser tiene atributos transitorios como la miseria.

El objetor dice: Si el Ser supremo no tiene miseria y no hay otra entidad que sea miserable, entonces es inútil que las escrituras pretendan eliminar la miseria.

No es así, *contesta el vedantín,* porque lo que pretenden es eliminar la falsa noción de la miseria superpuesta por la ignorancia. Y al poderse imaginar al Ser como miserable, las escrituras ayudan a subsanar ese error, como en el caso del fallo de contar el décimo hombre, aun cuando él está ahí[30].

Como el reflejo del sol en el agua, la entrada del Ser significa solamente que se percibe como un reflejo en el universo diferenciado. Antes de la manifestación de este último, el Ser no es percibido, pero después de haberse manifestado, el Ser es percibido dentro del intelecto, como el reflejo del sol en el agua. El por qué es percibido al entrar en el universo después de manifestarlo se indica en términos como los siguientes: «El Ser ha entrado en estos cuerpos», «Después de proyectarlo, el Ser entró en él» (Tai. Up. II, 6, 1), «al penetrar en esta línea divisoria (de la cabeza) entró a través de esa puerta» (Ai. Up. III, 12), «Esa deidad (existencia) pensó: ¿Entraré en estos tres dioses (fuego, agua y tierra) como ser individual?» (Ch. Up. VI, 3, 2). Nunca se puede suponer que el Ser trascendente sin partes entre, en el sentido de dejar un cierto sitio, lugar o tiempo y unirse a otros nuevos. Y no hay, como hemos dicho, ninguno que vea sino el Ser supremo, según testifican textos escriturales como «No hay más testigo que Aquél, ni más oyente que Aquél» (III, 8, 11).

Los pasajes que describen la proyección del universo y la entrada del Ser en él, así como su continuación y disolución, sirven solamente como ayudas para la realización del Ser, porque esto se ha descrito en los textos escritura-

30. Śankara alude aquí a una historia conocida en la tradición vedanta: Diez campesinos cruzaban un río, y al llegar a la otra orilla uno dijo que sólo eran nueve. Entonces, cada uno por turno se fueron contando, pero el resultado fue el mismo. Empezaban a lamentarse, cuando un amable transeúnte preguntó qué era lo que pasaba. Habiéndole contado lo que sucedía, entendió la situación, y pidió a uno de ellos que contase de nuevo. Cuando se paró en el nueve, el transeúnte le dijo: tú eres el diez. Esto lo repitió con el resto de ellos. Entonces vieron su error, y se fueron felices.

les como la meta más alta del ser humano. Véanse textos como los siguientes: «Y sólo se conocía a sí mismo (como "Yo soy Brahman"). Por tanto Aquello llegó a ser todo» (I, 4, 10), «El conocedor del Absoluto alcanza lo más alto» (Tai. Up. II, 1, 1), «El que conoce el Absoluto supremo llega a ser el Absoluto» (Mu. Up. III, 2, 9), «Le cuesta tanto (porque no se desprende del cuerpo)» (Ch. Up. VI, 14, 2). Y los textos «Y al conocerme de verdad penetra de inmediato en mí» (B. Gītā XVIII, 55), «Ese (conocimiento del Ser) es lo principal en todo conocer, porque conduce a la inmortalidad» (M. XII, 85). Además, como la dualidad ha sido rechazada, los pasajes que describen la manifestación del universo pueden tener como único propósito el de ayudar para tomar conciencia de la unidad del Ser. Por lo tanto, concluimos que la entrada del Ser al universo es simplemente una forma metafórica de indicar que Él se percibe en este último.

Hasta en la punta de las uñas se ve la inteligencia del Ser. Y de qué manera ha penetrado se explica a continuación: como en el mundo una cuchilla puede introducirse en su funda en el maletín de los instrumentos del barbero y la navaja se percibe dentro de ella, o como el fuego que sustenta el mundo puede ser en su origen. Al igual que una navaja está en una parte de la caja, o como el fuego está en la leña, transcendiéndolo, así el Ser reside en el cuerpo, transcendiéndolo en una forma general y concreta. Se percibe al realizar las funciones de la vida además de las de la vista. Por eso las personas no lo ven y sólo toman conciencia del Ser[31] que ha penetrado en el cuerpo mientras hace las funciones señaladas antes.

Puede insistirse en que la afirmación «Las personas no lo ven» rechace algo para lo que no hay ocasión, puesto que la visión de Él no es el tema que se está discutiendo. La contestación a esto es la siguiente: No hay nada erróneo en ello, porque teniendo en cuenta que los pasajes que describen la proyección del universo pretenden ser ayudas para la comprensión de la unidad del Ser, la visión del Ser es el tema que se está discutiendo. Véase el texto escritural «Él se transformó a sí mismo de acuerdo con cada forma, esa forma suya era para hacerse conocer» (II, 5, 19). Aquí se da la razón por la que las personas lo ven sólo haciendo las funciones de la energía vital, (pero no como un todo): Porque está incompleto cuando hace las funciones anteriores. ¿Por qué incompleto? Cuando hace la función de vivir, se llama energía vital. Porque hace esta función únicamente, y ninguna otra, se llama así, a partir del significado derivado del término, al igual que se llama a alguien carnicero o cocinero. Por lo tanto, no combinando los otros aspectos que hacen otras funciones, es incompleto. Igualmente, cuando habla, el órgano del lenguaje (o el que habla); cuando ve, el ojo, o el que lo ve; cuando oye, el oído

31. No pueden verlo pero sí pueden tomar conciencia de él. No puede ser un objeto percibido pero puede concienciarse como el que origina todas las actividades de la existencia.

o el que escucha. En las dos frases «Cuando hace la función de vivir, es la energía vital» y «Cuando habla, el órgano del lenguaje» se indica la manifestación de su poder de acción. Mientras las dos frases «Cuando ve, el ojo» y «Cuando oye, el oído» indican la manifestación de su poder de conocimiento, porque se refiere al nombre y forma. El oído y el ojo son los instrumentos de conocimiento, que tienen nombre y forma como material, ya que no hay nada por conocer excepto estos dos, y el oído y el ojo son los instrumentos para percibirlos.

La acción tiene nombre y forma como sus complementos y es parte inseparable de la energía vital. El órgano del lenguaje es el instrumento para manifestar esta acción inherente a la energía vital. Asimismo, el Ser se llama mano, pie y órganos de excreción y reproducción, que son todos sugeridos por el órgano del lenguaje. Todo el universo diferenciado es así. Más adelante se dirá: «El (universo) en efecto consta de tres cosas, nombre, forma y acción» (I,6, 1). Y cuando él piensa, la mente es la que piensa. La palabra «mente» también quiere decir el instrumento común de las manifestaciones diferentes del conocimiento del poder. Pero aquí significa el Ser, el actor que piensa.

Éstos, la energía vital, etc., son sus nombres según sus funciones, y no describen el Ser como es. De ahí que no expresen la entidad del Ser como un todo. Así el Ser se diferencia por las actividades de la vida, en nombre y forma como energía vital, que está engendrada por aquellas actividades diferentes y se manifiesta al mismo tiempo. El que medita a través de su mente sobre cada uno de los aspectos de la totalidad, haciendo las funciones de vivir, como la energía vital o el ojo, sin combinar los otros aspectos que hacen funciones particulares y medita en ellos como el Ser, no conoce al Absoluto (Brahman). ¿Por qué? Porque este ser es incompleto, dividido en la totalidad de aspectos haciendo las funciones de vida, con una sola característica, y sin incluir las otras características. Mientras el hombre conoce el Ser en cuanto portador de funciones naturales, y piensa que Él ve, oye o toca, no conoce realmente el Ser total.

¿A través de qué clase de visión podría conocerlo? Esto es lo que se explica a continuación: Hay que meditar únicamente en el Ser. El que posee características como la vida que ha sido mencionada, incluyéndolas es el Ser. Cambiando todas las características, Él se hace el todo. Es como la realidad que incluye aquellas características debidas a las funciones de limitaciones añadidas concretas como la energía vital. Así se dirá más adelante en «Parece que piensa, parece que se mueve» (IV, 3, 7). Por lo tanto hay que meditar en el Ser únicamente. Cuando se percibe como la realidad, es completo. ¿Cómo puede ser? A esto se responde: Porque todas estas diferencias debidas a las limitaciones añadidas como la energía vital, e indicadas por nombres que surgen de las funciones de la vida, según se ha descrito anteriormente, están unificadas en Él. Se hacen una sola cosa con el Ser incondicionado, como los reflejos diferentes del sol en el agua se hacen uno en el sol.

«Hay que meditar sólo en el Ser». Esto no es un precepto original (sino restringido)[32], puesto que la meditación sobre el Ser es conocida como una alternativa posible. (En realidad, ningún precepto es necesario sobre este punto, porque esta meditación es inevitable, de la siguiente manera: El conocimiento del Ser ha sido impartido por los pasajes escriturales que tratan el tema como: «El Absoluto (Brahman) que es una institución inmediata y una percepción directa» (III, 4, 1-2; III, 5, 1). «¿Qué es el Ser? Es espíritu infinito unido a la inteligencia» (IV, 3, 7). El mismo conocimiento de la naturaleza del Ser elimina la ignorancia acerca de Él que es la identificación con el no-ser, y la superposición de la acción, sus factores principales y secundarios, y sus resultados. Cuando eso se elimina, los males como el deseo no pueden existir, y tampoco el pensamiento del no-ser. De ahí el principio de que lo que resta es el Ser se sigue como algo evidente. Por lo tanto, meditando sobre ello desde este punto de vista[33], no se necesita prescripción porque se conoce ya[34].

Sobre esto algunos dicen: Aparte de que la cuestión de que la meditación sobre el Ser es conocida como una alternativa posible o como algo que es siempre conocido, debe considerarse un precepto original, porque al ser lo mismo el conocimiento y la meditación, eso (la meditación sobre el Ser) no es algo ya conocido. La cláusula «Él no conoce» introduce el conocimiento y la frase «Hay que meditar sólo sobre el Ser» que va justamente después indica que las palabras «conocimiento» y «meditación» tienen el mismo significado. Textos escriturales como «Y sólo se conocía a sí mismo» (I, 4, 10) indican que el conocimiento es meditación. Y esto, que no es familiar para las personas, necesita un precepto. Tampoco a un hombre le impulsa a actuar sólo la afirmación de la naturaleza de una cosa. Por lo tanto esto debe ser un precepto original.

La similitud con el precepto acerca de ritos también corrobora este punto de vista. Por ejemplo, «debería hacer sacrificios», «debería ofrecer oblaciones», etc. En los preceptos acerca de los ritos, no vemos ninguna diferencia con los preceptos de meditación sobre el Ser, como «Hay que meditar sólo sobre el Ser» y «El Ser ha de ser descubierto» (II, 4, 5; IV, 5, 6). Además el conocimiento es un acto mental. Se prescriben como actos mentales por textos (ritualísticos) como «Exactamente antes de pronunciar la invocación terminando con *vasat*, (el sacerdote) debería meditar sobre la deidad a quién se está presentando la ofrenda» (Ai. B. XI, 8). Del mismo modo los actos cognitivos (que suponen la adquisición de un conocimiento) se prescriben en los

32. Hay dos clases de preceptos además del original (*apurva-vidhi*) que prescribe lo que se desconoce. El precepto restringido (*nimaya-vidhi*), que indica qué alternativa tomar, y el de exclusión (*parisamkhia*), que excluye lo que el precepto no menciona.

33. Desde esa intuición del Ser.

34. En la mente contemplativa, al meditar se deshace la dualidad del pensamiento y el Ser no-dual se vivencia como lo Real. Es un estado de unidad.

textos «Hay que meditar sobre el Ser», «Hay que reflexionar y meditar en el Ser» (II, 4, 5; IV, 5, 6). Y hemos dicho que las palabras «conocimiento» y «meditación» son sinónimos. Otra razón que apoya esta opinión es que el esfuerzo exigido (en la meditación también) debería tener sus tres divisiones. Es decir, exactamente como en el esfuerzo en conexión con el precepto «Se deberían hacer sacrificios», sabemos que para satisfacer nuestra curiosidad acerca del acto que se propone, debería dividirse en tres partes: «¿Qué es?», «¿A través de qué medios?», «¿En qué manera?».

Lo mismo sucede con el esfuerzo sobre el precepto «Se debería meditar» al contestar a sus preguntas sobre qué meditar, a través de qué medios meditar, y de qué manera meditar, las escrituras insisten en estas tres divisiones diciendo que hay que meditar en el ser a través de la mente, y por la práctica de la renunciación, continencia, ecuanimidad, auto-control, retiro, fortaleza, y así sucesivamente. Y en el artículo completo, en los sacrificios de la luna nueva y llena, etc., se usa como parte del precepto sobre estos sacrificios. También la sección de las Upanisad que trata sobre la meditación del Ser debe ser usada como parte del precepto sobre esta meditación. Pasajes como «Ni esto, ni esto» (II, 3, 6) «No denso» (III, 8, 8) «Solamente uno sin el segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) «Más allá del hambre» (III, 5, 1, adaptado), deben utilizarse como exposición de la naturaleza concreta del Ser, el objeto de meditación. Y el resultado es la liberación o el cese de la ignorancia.

Otros dicen que la meditación genera una nueva clase de conciencia del Ser a través de la cual se le conoce. Y es la única que elimina la ignorancia, y no el conocimiento debido a las afirmaciones védicas sobre el Ser. A favor de esta opinión, citan textos como los siguientes: «(El aspirante) al saber esto, debería alcanzar el conocimiento intuitivo» (IV, 4, 21), «Se debe tomar conciencia (del Ser), se debe oír, reflexionar y meditar sobre Él» (II, 4, 5; IV, 5, 6), «Se debería buscar Aquello, y desear concienciarlo» (Ch. Up. VIII, 7, 1, 3).

Ambos puntos de vista son erróneos, porque no hay referencia a nada más en el citado pasaje. Para ser explícitos, la frase «Se debe meditar sólo en el Ser» no es un precepto original. ¿Por qué? Porque salvo el conocimiento que surge de la afirmación que expone la naturaleza del Ser y que rebate el no-ser, no hay nada que se pueda hacer, ni mental ni exteriormente. Un precepto es apropiado solamente cuando por encima del conocimiento que surge inmediatamente al oír una frase de precepto, se entiende fácilmente una actividad por parte de un hombre, como en «El que desea el cielo debe realizar los sacrificios de la luna nueva y llena». El conocimiento que surge de una frase que prescribe estos sacrificios no es ciertamente la realización de ellos. Esto depende de la consideración de si la persona tiene derecho a realizarlos. Pero aparte del conocimiento que surge de tales pasajes describiendo el Ser como «ni esto, ni esto», no hay lugar para la actividad humana como en el caso de los sacrificios de la luna nueva y llena; porque ese conocimiento detiene toda actividad. Un conocimiento neutral no puede iniciar ninguna actividad, ya que

pasajes como «Uno sin segundo» y «Tú eres Eso» (Ch. Up. VI, 7, 7) eliminan la conciencia de cualquier otra entidad que no sea el Ser o Brahman. Y cuando ésta se ha ido, ninguna actividad es posible, porque son contradictorias entre sí.

Objeción: El simple conocimiento que surge de estos pasajes no basta para eliminar la conciencia de entidades distintas del Ser o Brahman.

Respuesta del vedantín: No es así, porque pasajes como «Tú eres Eso», «Ni esto, ni esto», «Todo esto no es más que el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2), «Uno sin segundo», «Este Universo no es sino lo Absoluto (Brahman) e inmortal» (Mu. Up. II, 2, 11), «No hay más testigos que Aquél» (III, 8, 11) y «Sabe que eso es en verdad el absoluto» (Ke. Up. I, 5.q), describen únicamente la Realidad.

El objetor pregunta: ¿No aportan el objeto para el precepto acerca de la realización del Ser?

No, *responde el vedantín*, ya hemos contestado ese punto diciendo que no hay ninguna referencia a otra cosa en esos pasajes. Y como las frases «Tú eres Eso», etc., que describen la naturaleza del Ser, inmediatamente conducen a su realización, no hay más acción que hacer respecto al precepto sobre esa realización.

El objetor dice: Al oír una declaración sobre la esencia del Ser nadie trata de conocerlo, a menos que haya un precepto a ese efecto.

No es así, *responde el vedantín*, porque el conocimiento del Ser se alcanza al oír esa afirmación. Y siendo así, ¿por qué conocerlo otra vez?[35].

El objetor dice: Podría ser que ni siquiera se llegara a oír algo acerca del Ser[36].

No es así, *dice el vedantín*, porque conduciría a un *regressus ad infinitum*. En otras palabras, lo mismo que sin el precepto no procede escuchar el significado de un pasaje acerca del Ser, tampoco en la ausencia de otro precepto procedería oír el significado de un pasaje insistiendo en esto; así que sería necesario otro precepto. También ocurre igual con ese precepto. De ahí que sería un *regressus ad infinitum*.

El objetor pregunta entonces: ¿No es el hilo del recuerdo del conocimiento del Ser, generado por el pasaje referente a él, diferente del conocimiento mismo que surge de la escucha de Él, (y de ahí que sea prescrito)?

Respuesta del vedantín: No, porque el recuerdo del Ser viene inmediatamente. Es decir, tan pronto como el conocimiento del Ser surge como con-

35. Śankara quiere decir que la intuición del Ser sobreviene ya al oír o leer sobre él. Es evidente que no todos los seres humanos tendrán igual capacidad para intuir la verdad sobre sí mismos, pero cuando la tienen, la comprensión es suficiente. La verdad actúa por sí misma.

36. En cuyo caso sería preciso el precepto explícito de las escrituras. Para comprenderlo haría falta otro precepto, y así infinidad de veces, tal como Śankara señala a continuación.

secuencia de escuchar una afirmación describiéndolo, necesariamente destruye la falsa noción acerca de Él. Y cuando esta falsa noción acerca del Ser se ha ido, no pueden durar las memorias debidas a eso, que son naturales al hombre, y se refieren a la multitud de cosas distintas al Ser. Por otra parte, se sabe entonces que todo lo demás es malo. En otras palabras, cuando el Ser es conocido, otras cosas que no sean Él se ven como malas, ya que están llenas de defectos como la transitoriedad, el dolor y la impureza, mientras que el Ser es contrario a ellas. Por lo tanto, las memorias de nociones acerca del no-ser se extinguen cuando el Ser se conoce. Como la única alternativa que queda es el hilo de los recuerdos del conocimiento de que el Ser es uno, el cual viene automáticamente, no ha de ser prescrita. Además, la memoria del Ser elimina los defectos dolorosos como la pena, ilusión, miedo y esfuerzo, ya que estos defectos surgen de lo opuesto del conocimiento. Comparar los textos escriturales «¿Qué ilusión puede haber?» (Īś. Up. 7), «Conociendo (la plenitud del Absoluto) no tiene miedo a nada» (Tai. Up. II, 9), «Tú has llegado a Aquello que está libre del miedo, Janaka» (IV, 2, 4), «El nudo del corazón está roto» (Mu. Up. II, 2, 8), y así sucesivamente.

El objetor dice: Entonces el control de la mente puede ser algo diferente. En otras palabras, como el control de los estados mentales es algo distinto del conocimiento del Ser, que se origina en los textos védicos, y ya que sabemos que esto ha sido prescrito para la práctica de otro sistema[37], dejemos que se prescriba.

No, *aclara el filósofo vedantín,* porque no es conocido como medio de liberación. En las Upanisad no se habla de nada como medio para alcanzar el fin más alto del hombre, excepto del conocimiento de la identidad del Ser y el Absoluto. Obsérvense cientos de los textos escriturales como los siguientes: «Y sólo se conocía a sí mismo, por tanto llegó a ser todo» (I, 4, 10), «El conocedor del Absoluto llega a lo más alto» (Tai. Up. II, 1, 1), «El que conoce el Absoluto supremo se hace lo Absoluto» (Mu. Up. III, 2, 9), «Sólo lo conoce quien tiene un maestro. Le cuesta solamente cierto tiempo (hasta que abandona el cuerpo)» (Ch. Up. VI, 14, 2), «El que lo conoce así, llega a ser el Absoluto (Brahman) libre de temor» (IV, 4, 25; Nr. Ut. 8). Además no hay otro medio para el control de estados mentales excepto el conocimiento del Ser y el hilo de recuerdos acerca de ello. Hemos dicho esto como una tentativa, en realidad no conocemos ningún otro medio de liberación excepto el conocimiento del Absoluto (Brahman). Además, no habiendo curiosidad para saber, ningún esfuerzo es necesario. Para ser explícitos: Dices que en el esfuerzo en

37. El sistema del yoga incluye prácticas para controlar los pensamientos. Mientras el camino del vedanta advaita sólo insiste en la visión de la verdad y la vivencia del estado de unidad de conciencia. El control de la mente se hace dentro de la misma ilusión dual (el que controla y lo controlado) y sólo el salir de esta ilusión es liberador.

relación con preceptos como «Se debería hacer sacrificios» existe la curiosidad de saber de qué se trata el sacrificio, cuáles son los medios y cómo se hace, y se satisface con la meta, los medios y el método. En el precepto acerca del conocimiento del Ser, también esas cosas son necesarias. Pero estás equivocado, porque toda curiosidad termina tan pronto como se comprende el significado de textos como «Uno sin segundo», «Tú eres Eso», «Esto no, esto no», «Sin interior ni exterior» (II, V, 19; III, 3, 8) y «El Ser es lo Absoluto» (II, 5, 19; Mu. Up. 2). Y un hombre no intenta comprender el significado de esos pasajes impulsado por un precepto. Ya hemos dicho que si otro precepto es necesario para esto, conduciría a un *regressus ad infinitum*. Tampoco se observa un precepto en frases como «Lo absoluto (Brahman) es uno sin segundo» porque terminan simplemente indicando la naturaleza del Ser.

El objetor dice aquí: ¿No pierden su autoridad siendo meras declaraciones de la naturaleza de una cosa? En otras palabras, igual que pasajes como «Él (la deidad del fuego) gritó. Por eso él se llama Rudra» (Tai. S. I, 5, 1, 1) siendo un mero relato de un suceso no tiene autoridad, como tampoco lo tienen los pasajes que describen el Ser.

Y el vedantín le responde: No es así, porque hay una diferencia (entre los dos conjuntos de pasajes). La prueba de la autoridad de un pasaje no la indica un hecho o una acción, sino su capacidad para generar cierto conocimiento fructífero. Un pasaje con él tiene autoridad, y si le falta, no la tiene. Pero, queremos preguntarte: ¿Se genera o no el conocimiento cierto y fructífero por los pasajes que exponen la naturaleza del Ser? Y si es así, ¿cómo pueden perder su autoridad? ¿No ves el resultado del conocimiento en la eliminación de los males, que son la raíz de la transmigración, como ignorancia, pena, ilusión y miedo?, ¿no oyes esos cientos de textos upanisádicos: ¿Qué ilusión y qué sufrimiento puede haber para quien ve la unidad?» (adaptado) (Īś. Up. 7), «Señor, yo sólo tengo un conocimiento de palabras pero no conozco el Ser. Por eso sufro. Llévame, Señor más allá del sufrimiento» (Ch. Up. VII, 1, 3)? ¿Conducen los pasajes como «Él gritó» (Tai. S. I, 5, 1, 1) a esta clase de conocimiento fructífero y verdadero? Si no lo hacen, bien pueden estar sin autoridad. Pero ¿cómo puede el hecho de no tener autoridad eliminar la autoridad de los pasajes que conducen a un conocimiento fructífero y verdadero? Y si éstos están sin autoridad, ¿qué confianza se puede tener en pasajes que tratan de los sacrificios de la luna nueva y llena, por ejemplo?

El objetor interviene: Éstos tienen autoridad porque generan conocimiento que conduce a la acción por parte de un hombre. Pero los pasajes que inculcan el conocimiento del Ser no lo hacen.

Es verdad, *dice el vedantín,* pero no hay nada contra ellos, porque hay suficiente razón para su autoridad. Y esa razón es la que ya hemos indicado, no otra. No es razón para refutar la autoridad de los pasajes que muestran el Ser el hecho de que ellos generen un conocimiento con el efecto de destruir las semillas de toda actividad, más bien es su dignidad. Se ha dicho en frases como

«(El aspirante) al saber esto debería alcanzar el conocimiento intuitivo», que lleva a la necesidad de la meditación además de conocer el significado de las afirmaciones védicas. Esto es verdad, pero ellas no constituyen un requerimiento original. Como la meditación sobre el Ser es ya conocida como una posible alternativa, sólo pueden ser restrictivas.

Pregunta el objetor: ¿Cómo es que la meditación conocida como una posible alternativa, ya que has dicho que se basa en el principio de lo que queda del hilo de recuerdos del conocimiento del Ser, es un hecho inevitable?

Y el vedantín le responde: Es cierto, pero sin embargo, como el resultado de acciones pasadas que conducen a la formación del cuerpo presente debe producir afectos definitivos, el lenguaje, la mente y el cuerpo están obligados a funcionar incluso después de la realización más alta. Porque las acciones que han empezado a dar frutos son más fuertes que el conocimiento. Por ejemplo, una flecha que se ha lanzado continúa su trayectoria durante algún tiempo, de ahí que la operación del conocimiento siendo más débil (pueda ser interrumpida por ellas). Y sólo una alternativa es posible. Por lo tanto, hay necesitad de regular el hilo de recuerdos del conocimiento del Ser, recurriendo a medios como la renuncia y el desapego. Pero no es algo que deba ser prescrito originalmente, como hemos dicho, sino algo que se conoce como una posible alternativa. De ahí concluimos que pasajes como «El aspirante inteligente, sólo con comprender el Absoluto debe llegar a la sabiduría» (IV, 4, 21) sólo pretenden establecer la regla de que el hilo de recuerdos del conocimiento del Ser, conocido ya como una posible alternativa, debe ser mantenido, porque esos pasajes no pueden tener ningún otro motivo.

Objeción: Esto debería ser una meditación sobre el no-ser, porque se ha empleado la partícula *iti* (como). En pasajes como «Se debe meditar en ello como lo amado» (IV, 1, 3). El significado no es que características como el cariño sean para meditar, sino que en la energía vital que posee estas características se debe meditar. Aquí también, por el uso de la partícula *iti* juntamente con la palabra «Ser», se entiende que en algo más además del Ser pero con las características del Ser se debe meditar. Otra razón para apoyar este punto de vista es la diferencia del pasaje en cuestión con aquel otro donde el Ser se presenta como el objeto de meditación. Por ejemplo, se indicará más adelante: «Aquel que medita solamente en el ámbito del Ser» (I, 4, 15). En el pasaje que tratamos (I, 4, 7) sólo el Ser es el objeto de meditación, porque está la inflexión acusativa en la palabra «Ser». Aquí (en I, 4, 15), sin embargo, no hay inflexión acusativa, pero la partícula *iti* se usa con la palabra «Ser». Por eso se entiende que aquí el objeto de meditación no es el Ser, sino algo que tiene sus características.

Respuesta del vedantín: No, porque al final de este mismo texto vemos que sólo el Ser se presenta como el objeto de meditación: «De todos ellos, sólo el Ser debería comprenderse», (y en otro sitio) «(El Ser) es lo más íntimo» (I, 4, 8), «Y se conocía a sí mismo» (I, 4, 10).

El objetor dice: El Ser no es el objeto de meditación, porque la visión de aquello que ha penetrado es negada. En otras palabras, las escrituras impiden la visión de ese mismo Ser cuya penetración (al universo) se describe, puesto que las palabras «Las personas no suelen ver Aquello» (en este texto) se refieren al Ser que estamos considerando. De ahí que no se deba meditar en el Ser.

No es así, *explica el vedantín,* porque esto es debido a la limitación. En otras palabras, el impedimento de la visión es para indicar la limitación en el Ser, no para prohibirlo como objeto de meditación, porque se determina por poseer las funciones de la vida. Si no se pretendiera que el Ser fuera el objeto de la meditación, carecería de significado la mención de su limitación cuando está dotado de funciones particulares, como la vida, en el pasaje «[...] que es incompleto (estando dividido) de la totalidad, que es única». Por tanto, la conclusión es que sólo el Ser que no tiene características particulares es objeto de meditación, porque es completo. El uso de la partícula *iti* seguida de la palábra «Ser» a la cual te referías solamente significa que la verdad del Ser está realmente más allá del alcance del término y el concepto «Ser». De otro modo, el texto escritural solamente diría: «Se debería meditar sobre el Ser». Pero esto implicaría que el término y el concepto «Ser» eran admisibles en relación al Ser. Pero eso es contrario a las escrituras reveladas. Obsérvense pasajes como «ni esto, ni esto» (III, 3, 6), «¿A través de qué, Maitreyī, se debería conocer al conocedor?» (II, 4, 14; IV, 5, 15), «Nunca es conocido, pero es el conocedor» (III, 8, 11), y «De ahí que el lenguaje se vuelve confuso junto con la mente» (Tai. II, 4, 1 y 9, 1). En cuanto al pasaje «Se debería meditar sólo en el ámbito del Ser», como quiere decir evitar la posibilidad de meditar sobre otras cosas que no sean el Ser, no conduce a un significado diferente del que hemos estado comentando.

Hay una objeción: Teniendo en cuenta que se conocen incompletamente, el Ser y el no-ser ambos han de ser conocidos. Y siendo esto así, ¿por qué se debería tener cuidado de conocer el Ser sólo, como es evidente en el pasaje «¿Se debe meditar sólo en el Ser y no en otro?».

El vedantín responde: Entre todas, esta entidad llamada Ser que estamos considerando debería ser comprendida, y nada más ella. El *de* tiene una fuerza divisoria y quiere decir «entre todos estos».

Objeción: Y las demás cosas ¿no habrá que conocerlas en absoluto?

No, *dice el filósofo vedantín.* Aunque hay que conocerle, eso no significa que se haya de conocer algo antes y después del Ser. ¿Por qué? Porque cuando se le conoce, a través de Él se conocen todas aquellas cosas (que parecían) distintas del Ser.

El objetor dice aquí: Pero no podemos conocer una cosa al conocer otra.

El vedantín dice: Responderemos este punto cuando expliquemos el pasaje que trata del tambor (II, 4, 7).

¿Cómo se ha de descubrir el Ser?, *pregunta el objetor.*

Y el filósofo vedantín le responde: Lo mismo que en el mundo podríamos encontrar un animal perdido, que queríamos recuperar, siguiendo sus propias

huellas, es decir, las marcas que deja una vaca en el suelo, cuando se descubre el Ser todas las cosas se encuentran instantáneamente. Éste es el sentido.

El objetor distingue: El tema (en I, 4, 7) era el conocimiento de la verdad. Cuando se conoce el Ser, se conoce todo lo demás. ¿Cuál es entonces el nuevo tema, el del encuentro (del Ser) del que se trata aquí (I, 4, 8)?

El filósofo vedanta advaita dice: No se puede hacer esa distinción porque las escrituras utilizan las palabras «conocer» y «alcanzar» como sinónimos. No alcanzar el Ser es ignorarlo. Por tanto conocer la verdad del Ser es alcanzarla[38]. Llegar al Ser no es lo mismo que llegar a otras cosas, obtener algo que se tenía antes, porque no existe diferencia entre la persona que lo alcanza y el objeto alcanzado. Y cuando el Ser consigue algo distinto de Él mismo, es el Ser el sujeto, y el no-ser el objeto conseguido. Aquello que aún no se ha alcanzado está aparte de lo que se produce, y se llega a ello por un cierto acto ayudado por algunos medios. Alcanzar algo nuevo es transitorio, se debe al deseo y la acción, productos ambos de ideas erróneas como el nacimiento de un hijo en un sueño. Pero el Ser es lo opuesto a esto. Por su propia esencia el Ser no está separado de los actos que se producen. Y aunque siempre se ha alcanzado, se mantiene como separado por la ignorancia únicamente. La madreperla por error puede parecer plata. El no captar lo que es aunque se perciba todo el tiempo se debe sólo a la obstrucción que produce una impresión falsa. Del mismo modo el no alcanzar el Ser se debe a la obstrucción que produce la ignorancia. Y por eso se alcanza simplemente al eliminar esa obstrucción mediante la visión de la verdad. Sólo consiste en esto.

Explicaremos cómo el tratar de vivenciar el Ser por otros medios es inútil. Y las escrituras quieren expresar la identidad evidente que se da entre el conocer y el vivenciar el Ser, cuando dice al referirse al conocimiento verdadero «puede conseguirse» porque la raíz *bid* significa también conseguir. Aquí se afirma el resultado de la meditación en los atributos: El que conoce Aquello de esta manera, el que conoce cómo el Ser penetra en las formas y los nombres, llega a ser tan importante en esas formas y nombres como el Ser, adquiere la unión con la energía vital y consigue admiración y armonía con las personas que quiere. O también, quien conoce el Ser tal como se ha descrito alcanza *kirti*, el conocimiento de la unidad con los buscadores de la liberación, y *śloka*, la liberación con los resultados de ese conocimiento, obtiene los primeros efectos de la verdad.

8. *El Ser es más querido que un hijo, más querido que la riqueza, más querido que cualquier otra cosa, es lo más íntimo. Se podría decir a*

38. No se descubre el Ser hasta que se es. No se trata de un conocimiento simbólico, pensado, sino de una visión que es ya una vivencia.

quien tuviera alguna cosa por más querida que el Ser: Eso que quieres morirá. Se debería meditar sólo en el Ser como lo amado. Para aquel que medita sólo en el Ser como lo amado las demás cosas queridas no son mortales.

Aquí hay otra razón para conocer el Ser con exclusión de cualquier otra cosa. «El Ser es más querido que un hijo». Un hijo es considerado universalmente en el mundo como querido; pero el Ser es más querido que él, lo cual muestra que ello es muy querido. Y más querido que las riquezas como el oro o las joyas, y cualquier otra cosa que se considere querida en el mundo. ¿Por qué es el Ser más querido que esas cosas, y no los órganos sensoriales etc.? Esto se explica así: «es lo más íntimo». El cuerpo y los órganos son interiores y más cercanos a uno mismo que un hijo o la riqueza, por ejemplo, que son cosas externas. Pero este Ser es más cercano que ellos.

Una cosa que es muy querida merece ser conseguida con un esfuerzo superior. Así es el Ser, que es más querido que cualquier otra cosa considerada querida en el mundo. Así pues, se debe hacer un enorme esfuerzo para obtenerlo. Incluso abandonando lo que se impone como deber para la adquisición de otros objetos queridos. Pero podríamos preguntarnos: cuando el Ser y el no-ser, son queridos y la elección de uno significa el rechazo del otro, ¿por qué escoger el Ser, y no el otro, y no a la inversa? La respuesta es: una persona que considera el Ser como querido, debe decir a otro que piensa que cualquier otra cosa es más querida que el Ser: «lo que tú consideras querido, por ejemplo el hijo, morirá». ¿Por qué dice esto? Porque está capacitado para decirlo, pues lo que dice llegará a ser verdad: lo querido morirá y por eso puede hablar de esa manera. Algunos dicen que la palabra *isvara* (capacitado) significa «veloz». Podría ser, si fuera usada en este sentido. Por lo tanto, abandonando todas las demás cosas queridas, se debería meditar sólo en el Ser como lo amado.

Aquel que medita sólo en el Ser como amado, sabe que el Ser solamente es amado y ninguna otra cosa, y piensa con total convicción que lo demás es realmente cualquier cosa (menos lo amado). Para el que posee este conocimiento «las cosas queridas no son mortales». Ésta es una mera afirmación de un hecho universal, porque el que conoce el Ser no encuentra ninguna otra cosa para llamar querida o no querida. Podría ser como una alabanza en la elección del Ser como amado; o también ser la declaración de un resultado para el que es un imperfecto conocedor del Ser, si medita sobre el Ser como amado. Porque en la palabra *pramayura* (mortal) se utiliza un sufijo que indica un hábito.

9. *Se dice que los hombres piensan: Mediante el conocimiento del Absoluto llegaremos a ser todo. Entonces, ¿qué conoció el Absoluto por lo que llegó a serlo todo?*

En las palabras «hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7), el conocimiento del Absoluto, el objetivo que se propone toda la Upanisad, ha sido señalado brevemente. Con objeto de explicar este aforismo, y para establecer la necesidad de este conocimiento, las escrituras hacen esta introducción: Se dice: *tat* (esto) es preparatorio para lo que va a ser explicado en la siguiente cláusula. Se refiere a aquellos buscadores del Absoluto que consiguen un maestro que es como un barco en ese océano sin límites cuyas aguas son la lucha penosa debida al círculo del ciclo de vida, decadencia y muerte, aquellos que desean cruzar ese océano y les desagrada el mundo de propósitos y fines que consiste en lo recto y lo erróneo, sus medios y sus resultados.

Al tratar de obtener lo eterno, el bien supremo que es enteramente diferente de lo anterior, ¿qué dicen ellos? Afirman que los hombres piensan: «Mediante el conocimiento del Absoluto o del supremo Ser llegaremos a ser todo, sin excluir nada». El uso de la palabra «hombres» indica su especial actitud para esto, ya que ellos están especialmente capacitados para conseguir la felicidad y la liberación. Ésta es la idea. Esos buscadores piensan respecto a los ritos que les traerán seguros resultados. Y también piensan que el conocimiento del Absoluto es seguro que les llevará a identificarse con el todo, ya que los Vedas son igualmente autoridad para ambos.

Aquí esto parece ser algo inconsciente, por lo que nos preguntamos: ¿qué conoció el Absoluto por lo cual los hombres piensan se convertirá en todo? Las escrituras dicen que Aquello es todo. Si Aquello se convirtió en todo sin conocer ninguna cosa, dejemos que suceda lo mismo con los otros. ¿Para qué sirve el Absoluto? Si, por otra parte, Aquello se convierte en todo por el conocimiento del Absoluto, al ser el producto del conocimiento, se convierte en el resultado de una acción, y por lo tanto es transitoria. Se llegaría a un regreso al infinito, ya que eso también habría llegado a ser todo por el conocimiento de alguna cosa, como lo anterior, a su vez, por el conocimiento de alguna otra cosa, y así sucesivamente.

Nosotros damos por supuesto que Aquello no llegó a ser todo sin el conocimiento de alguna cosa, porque esto sería distorsionar el significado de las escrituras. Pero la acusación de que el resultado es transitorio ¿se mantendría? No, ninguna de estas acusaciones puede estar a su nivel, porque ahí se encuentra un significado particular. Si desde luego el Absoluto llega a ser todo por el conocimiento de algo, nosotros nos preguntamos: ¿qué es ello? A esta objeción el texto da la siguiente irreprochable réplica:

10. *En el principio estaba lo Absoluto. Y sólo se conocía a sí mismo como «Yo soy lo Absoluto». Por tanto Aquello llegó a ser todo. Cualquiera entre los dioses que lo conociera también se convertía en Aquello; y lo mismo los sabios y los hombres. El sabio Vamadeva, mientras descubría el Ser como Aquello, supo: «Yo soy Manu y el Sol». Y hasta hoy todo el*

que, de la misma manera, conozca Aquello como «Yo soy lo Absoluto» llega a ser el universo. Los dioses no pueden ser superiores a él, porque él es el Ser de ellos. Mientras el que adora a algún dios pensando: Él es uno y yo soy otro no ha comprendido. Es como un animal para los dioses. Como muchos animales sirven al hombre, así mismo cada hombre sirve a los dioses. Y si incluso el desprenderse de un animal causa dolor, ¿qué se diría de muchos animales? Por consiguiente a ellos (a los dioses) no les gusta que los hombres conozcan esto.

Se presenta una primera opinión: Brahman aquí debe ser el Brahman condicionado, porque sólo así puede la identidad con todo ser el producto de un esfuerzo. El Absoluto supremo no puede llegar a ser todo como resultado del conocimiento. Se habla de esta identificación con todo como de un resultado del conocimiento: «Por lo tanto Aquello llega a ser todo». Así pues, el Absoluto al que se refiere en este pasaje: «Éste era verdaderamente Brahman en el principio», debe ser el Brahman condicionado.

Teniendo en cuenta que sólo los hombres están capacitados (para esta identificación con el todo), la palabra *Brahman* (lo Absoluto) puede referirse también a un futuro conocedor del Absoluto que se identificará con Él. Porque en el pasaje «Los hombres piensan [...] llegaremos a ser todo» (I, IV, 9) se presentan los hombres, y también se ha dicho que sólo ellos están capacitados para la práctica de los propósitos de prosperidad y liberación, pero no el Absoluto supremo ni Hiranyagarbha, el condicionado Brahman. Por lo tanto la palabra *Brahman*, se refiere a un hombre que a través del conocimiento del Brahman condicionado, identificado con todo el universo combinado con los ritos, consigue la unión con el Brahman condicionado (Hiranyagarbha). Alejándose de toda experiencia (en ese estado) y habiendo roto las ligaduras del deseo y la acción por haber conseguido todas las cosas, buscó la unidad con el Absoluto supremo mediante su conocimiento. Un hecho que ocurre comúnmente en el mundo es que las palabras se usan haciendo referencia a futuros estados, como en la frase «Ellos están preparando arroz», y en las escrituras también: «Los monjes, después de haber llevado a cabo un sacrificio en el cual deseaban valentía a todos los seres, dan su precio a los sacerdotes», etc. (Va. X). De manera similar aquí Brahman también quiere decir un hombre que desea conocer a Brahman y desea identificarse con Él. Éste es el punto de vista de algunos.

Respuesta del vedantín: No es así, porque esta clase de identificación con todo está expuesta a la acusación de transitoriedad. No hay ninguna cosa en el mundo que asuma realmente algún estado diferente por alguna causa y siga siendo eterna. Lo mismo sucede si la identificación con todo se debe al conocimiento de Brahman (condicionado). No puede ser al mismo tiempo eterno. Y si es transitorio, sería, como ya hemos dicho, el resultado de una

acción. Pero si por la identificación con el todo te refieres a la cesación de la idea limitativa debida a la ignorancia, entonces sería inútil comprender por el término *brahman* un hombre que sería Brahman, incluso antes de conocer el Absoluto. Todo el mundo, al ser el Absoluto, es siempre idéntico con todo, pero la ignorancia superimpuesta en él, la idea de que él no es el Absoluto y no es todo, es como la madreperla confundida con la plata, o como el cielo imaginado cóncavo o azul, o similar. Lo mismo puedes pensar que aquí la idea de no ser lo Absoluto y no ser todo, que ha sido superimpuesta en el Absoluto por la ignorancia, se elimina por el conocimiento del Absoluto. Como los Vedas afirman la verdad, es adecuado decir que es realmente al Absoluto supremo al que se refieren estas sentencias: «En el principio estaba el Absoluto». Porque éste es el primer significado de la palabra *Brahman*. No se debe pensar que esa palabra signifique aquí un hombre que llegará a ser Brahman, lo cual sería contrario al significado de este término. Porque es un error abandonar el significado llano de la palabra usada en las escrituras y poner uno nuevo en su lugar, a menos que haya un propósito más elevado detrás de ello.

Objeción: Pero el hecho de no ser Brahman y no ser todo existe aparte de la creación de la ignorancia.

Réplica del vedantín: No, porque entonces no podría ser suprimido por el conocimiento del Absoluto. Este conocimiento nunca ha sido observado directamente para eliminar alguna característica de alguna cosa o creerla, pero en todas partes se ve que elimina la ignorancia. Y aquí también aparece la idea de no ser lo Absoluto y no ser todo, que se debe a la ignorancia, eliminada por el conocimiento del Absoluto. Pero este conocimiento no puede crear ni poner un límite a una entidad real. Así pues, es del todo inútil abandonar el significado de la palabra usada en las escrituras reveladas y poner un nuevo significado en su lugar.

El objetor pregunta: ¿Pero no está la ignorancia fuera de lugar en lo Absoluto?

A lo que responde el vedantín: No, no es así, porque el conocimiento referente al Absoluto ya ha sido experimentado. Cuando no hay superimposición de la plata en la madreperla, y es directamente visible, nadie se toma la molestia de decir que es una madreperla, y no plata. Del mismo modo, al no haber superimposición de la ignorancia en el Absoluto, el conocimiento de la unidad con el Absoluto no sería experimentado en términos como los siguientes: «El Ser está debajo, el Ser está encima, el Ser está detrás, el Ser está enfrente. Todo es, en verdad, el Ser» (Ch. VII, 25, 2). Y ésta es la dualidad que no tiene existencia fuera de Brahman.

El objetor insiste: Nosotros no decimos que no haya una superimposición en lo Absoluto de atributos que no le pertenecen a Él, como en el caso de la madreperla, sino que lo Absoluto en sí mismo no es la causa de la superimposición de estos atributos, ni el autor de la ignorancia.

Respuesta del vedantín: Dejémoslo así. Lo Absoluto (Brahman) no es el autor de la ignorancia ni el sujeto del error. Pero no se admite que haya ninguna otra entidad consciente sino Brahman el Absoluto, como afirman los textos escriturales: «No se le puede conocer; es el conocedor» (III, 7, 23), «No se puede conocer, pero es el conocedor» (III, 8, 11), «Tú eres esto» (Ch. Up. VI, 8, 7), «Aquello se conocía a sí mismo como "Yo soy Brahman", "El que adora a otro dios pensando, Él es uno, y yo soy otro", no comprende» (*ibid.*). Y la tradición: «Residiendo en todos los seres por igual» (B. Gītā XIII, 27). «Soy el Ser que habita en el corazón de todos los seres» (B. Gītā X, 20), y «Los que comprenden miran con la misma ecuanimidad a un sabio y humilde brahman, a una vaca, a un elefante e incluso a un perro» (B. Gītā V, 18). Y los *mantras* védicos: «Aquel que ve todos los seres en el Ser» (Īś. Up. 6), y «Para quien todos los seres son el Ser» (Īś. Up. 7).

En este caso las instrucciones de las escrituras son inútiles, *dice el objetor.*

Y el vedantín contesta: De acuerdo, admitámoslo, cuando la verdad ya ha sido conocida.

El objetor dice: Sin embargo también es inútil conocer la verdad.

No, *dice el vedantín,* porque vemos que elimina la ignorancia.

Pero, *insiste el objetor,* si hay unidad, esta eliminación de la ignorancia también es imposible.

El vedantín responde: No es así, porque eso contradice la experiencia. De hecho vemos que el conocimiento de la unidad disipa la ignorancia. Si tú niegas un hecho observado diciendo esto es imposible, estarás contradiciendo la experiencia, cosa que nadie permitirá. Ni tampoco hay ninguna cuestión de imposibilidad con respecto a un hecho observado, porque ya ha sido observado.

Esta observación también es imposible, *continúa el objetor.*

Se le responde: Ahí también se aplica la misma lógica.

Dice el objetor: «Una persona se hace buena por las buenas obras» (III, 2, 13), «A la conciencia le sigue por el conocimiento y la acción» (IV, 4, 2), «El ser individual, el Purusa, es un pensador, conocedor y actor» (Pr. Up. IV, 9). Por esos textos tradicionales así como por la razón sabemos que hay un ser transmigrante más bien que un ser distinto del Ser supremo. Y el último sabemos es distinto de lo anterior por textos como los siguientes: «Este (Ser) es Eso que ha sido descrito como "ni esto, ni esto"» (II, 3, 6), «Aquello trasciende el deseo», «El Ser que no tiene mancha, ni decadencia, ni muerte» (Ch. Up. VIII, 7, 13), y «Bajo la poderosa ley del inmutable» (III, 8, 9). Y también en los sistemas de lógica (*vaiśesika* y *nyāya*) defendidos por Kanada y Gautama, conocemos la existencia de un dios distinto del Ser que transmigra establecido a través del razonamiento. Que este último es diferente de Dios se ve claramente por su actividad debida a su deseo de liberarse de la miseria de su existencia relativa y también por textos tradicionales (*sruti* y *smrti*) como «Ello es sin discursos y sin celo» (Ch. Up. III, 14, 2). Y encontramos la dis-

tinta mención de Dios como el objeto de búsqueda y el ser individual como el buscador, en pasajes como «Eso ha de ser buscado, y eso se debiera desear realizar» (Ch. Up. VIII, 7. 1, 3), «Y al conocerlo, las malas obras no le tocan» (IV, 4, 23), «El conocedor de lo Absoluto obtiene lo más alto» (Tai. Up. II, 1, 1), «Se la ha de conocer como uno» (IV, 4, 20), «Sin haber descubierto al Ser inmutable» (III, 8, 10), «El aspirante inteligente sólo con comprender el Absoluto debe llegar a la sabiduría» (IV, 4, 21), y «La sílaba *aum* es llamada el arco, el ser individual la flecha y el Absoluto la diana» (Mu. Up. II, 2, 4).

Otra razón para la diferencia es la mención de un viaje: rutas particulares y un destino para un buscador de la liberación. Si no hay diferencia, ¿quién haría el viaje y cómo? Y en la ausencia de esto, dos rutas particulares, la del sur y la del norte, carecerían de significado y de destino. Pero si el ser individual es diferente del Ser supremo, todo esto tendría sentido. También ellos deben ser diferentes porque las escrituras prescriben los dos medios: ritos y conocimiento. Si el ser individual es diferente del Absoluto, la enseñanza de ritos y conocimiento como medios para la prosperidad y liberación respectivamente pueden aplicarse a ello (al ser individual), pero no a Dios, porque los objetos de su deseo están desde la eternidad cumplidos. Así pues, es adecuado entender la palabra *Brahman* en el sentido de un hombre que aspira a ser el Absoluto.

No, *responde el vedantín,* porque entonces la enseñanza acerca del Absoluto sería inútil. Si un hombre sujeto a transmigración y solamente aspirando a ser idéntico con el Absoluto se convierte en todo por conocerse a sí mismo como el Absoluto, aunque él no lo sea, entonces la enseñanza acerca del supremo Absoluto es inútil, porque él obtiene la identidad con el todo como resultado de conocer solamente la transmigración del ser. El conocimiento del supremo Absoluto nunca es utilizado para obtener fines humanos.

El objetor dice: La instrucción es solamente ideada para el hombre sujeto a la transmigración, a fin de que pueda practicar la meditación basada en la semejanza refiriéndose a lo Absoluto como «Yo soy lo Absoluto». El que no conoce totalmente la naturaleza del Absoluto, ¿con qué puede identificarse en la imaginación como «Yo soy lo Absoluto»? Esta meditación basada en la semejanza es posible solamente cuando las características del Absoluto se conocen totalmente.

La respuesta del vedantín es: No es así, porque nosotros sabemos que las palabras «Absoluto» y «sí mismo» son sinónimas, siendo usadas cientos de veces en coordinación en textos como los siguientes: «El ser es lo Absoluto» (II, 5, 19; Mā. Up. 2), «Lo Absoluto que es inmediato y directo» (III, 4, 1-2; III, 5, 1), «El Ser (que es sin mancha)» (Ch. Up. VIII, 7, 1, 3), «Él es verdad, Él es el Ser» (Ch. Up. VI, 8, 7, etc.) y «El conocedor del Absoluto obtiene lo más alto» (Tai. Up. II, 1, 1). Las últimas palabras introductorias (a Tai. Up. II) son de inmediato seguidas por las palabras «Del ser» (*ibid.*). La meditación basada en la similitud se realiza cuando las dos cosas a las que se refiere son diferentes, no cuando son idénticas. Y la frase «[...] y todo lo que se conoce

no es sino el Ser» (II, 4, 6) muestra la unidad del Ser, teniendo en cuenta que esto debe ser realizado. Por lo tanto el Ser no puede ser considerado como el Absoluto a través de la meditación basada en la semejanza.

Tampoco vemos ninguna otra necesidad de enseñanza acerca del Absoluto, porque las escrituras mencionan la identificación con Él en el pasaje «Tú has llegado a Aquello que está libre de miedo, Janaka» (IV, 2, 4) y «El que le conoce así, llega a ser el Absoluto libre de temor» (IV, 4, 25). Si se refiriera a la meditación basada en la semejanza, esta identidad no tendría lugar. Una cosa no puede convertirse en otra.

Objeción: Según la fuerza de las afirmaciones de las escrituras, incluso la meditación basada en la semejanza puede conducir a la identidad.

Respuesta del vedantín: No, porque esta meditación es solamente una idea. Y el conocimiento, como hemos dicho, solamente elimina la idea falsa, no crea nada. Ni tampoco puede una manifestación de las escrituras impartir ningún poder a una cosa. Porque es un principio aceptado que las escrituras son solamente informativas, no creativas. Además en el pasaje «Aquello penetró en estos cuerpos, etc.» (I, 4, 7) está claro que el Ser supremo solamente ha entrado. Por lo tanto el punto de vista de que la palabra *Brahman* significa un hombre que será Brahman no es válido. Otra razón es que contradice el significado de lo que intenta transmitir. El sentido de todas las Upanisad es que el Absoluto no tiene interior ni exterior y es homogéneo como un terrón de sal, como se conoce por la afirmación hecha al final de ambos Madhu y Muni Kandas[39]: «Ésta es la enseñanza» (II, 5, 19) y «Ésta es, en verdad, la inmortalidad, querida» (IV, 5, 15).

En todas las versiones de las Upanisad la unidad con lo Absoluto es el significado cierto. Si, por lo tanto, en el pasaje en cuestión se interpreta que el ser transmigrante, que es diferente del Absoluto, se conoció a sí mismo, el significado deseado de la Upanisad sería contradictorio. Y en ese caso las escrituras, al tener su principio y su final no coordinados entre sí, serían consideradas inconsistentes. Más todavía, el nombre estaría fuera de lugar. En otras palabras, si en el pasaje «Él conocía solamente su propio Ser» la palabra «Él» se supone se refiere al ser transmigrante, el nombre no podría darse «al conocimiento del Absoluto», porque entonces significaría que el ser transmigrante era la entidad conocida.

El objetor dice: Supón que nosotros decimos que la expresión «su propio Ser» se refiere a una entidad distinta al conocedor.

No, *responde el vedantín,* no es así, porque hay una especificación: «Yo soy lo Absoluto». Si la identidad conocida fuera otra que el conocedor, la especificación sería: «Aquello es lo Absoluto» o «Eso es lo Absoluto», y no «Yo

39. Madhu Kanda son los *adhyāyas* primero y segundo, y Muni Kanda, los *adhyāyas* tercero y cuarto.

soy lo Absoluto». Pero puesto que es «Yo soy lo Absoluto», y se presenta la afirmación «Él conocía solamente su propio Ser», nosotros damos por cierto que el Ser es lo Absoluto. Y sólo entonces el nombre «el conocimiento del Absoluto» sería apropiado; no de otra manera. En el otro caso sería «el conocimiento de la transmigración del ser». Tampoco puede la misma entidad ser ambos, lo Absoluto y lo no-Absoluto, lo mismo que el sol no puede ser las dos cosas, brillante y oscuro, porque son hechos contradictorios. Y si ambos fueran la causa de la nominación, no se daría la invocación segura al conocimiento de lo «Absoluto». Entonces sería «el conocimiento del Absoluto y el de la transmigración del ser». Tampoco al exponer el conocimiento de la verdad se presentaría la realidad como un absurdo, como una mujer, por ejemplo, que fuera la mitad vieja y la otra mitad joven. Eso solamente causaría duda en las mentes del que está escuchando. Por otro lado es el conocimiento seguro el que conduce a la liberación, el objetivo de la vida humana, como se evidencia en los textos de las escrituras reveladas y en la tradición: «El que realmente tiene (la convicción de que obtendrá el Brahman condicionado después de morir) y no alberga ninguna duda acerca de ello (lo alcanza)» (Ch. Up. III, 14, 4), y «el que tiene una mente dubitativa camina hacia la perdición» (B. Gītā IV, 40). Por eso quien quiera hacer bien a otros no debiera usar expresiones de significaciones dudosas.

El objetor dice: Pensar que lo Absoluto, como nosotros, es un buscador de la liberación, no es adecuado, y esto es lo que nosotros vemos en el pasaje «Él sólo conocía su propio Ser [...] por lo tanto Él se convirtió en todo».

El vedantín responde: No es así, porque diciendo eso estás despreciando las escrituras. No es idea nuestra sino de las escrituras. Entonces tu atrevimiento las ofende. Y tú que deseas agradar al Absoluto no debieras abandonar el significado real de las escrituras imaginando cosas contrarias a ellas. Tampoco debieras perder tu paciencia sobre esto, porque toda pluralidad solamente es imaginada en lo Absoluto, como sabemos por cientos de textos como los siguientes: «Se le ha de descubrir como uno» (IV, 4, 20), «No hay diversidad en Aquello» (IV, 4, 19) y (Ka. Up. IV, 11), «Cuando parece que hay dualidad» (II, 4, 14; IV, 5, 15) y «Sólo uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Ya que todo el mundo fenoménico es imaginado en lo Absoluto y no es real, dices muy poco cuando condenas esta idea en particular como inadecuada.

Por tanto la conclusión es que la palabra *Brahman* se refiere a ese Absoluto que proyectó el universo y se introdujo en él.

El Absoluto (el sí mismo) que es percibido como el Ser en el cuerpo era lo Absoluto al igual que todo lo demás desde el origen (aun antes de la manifestación). Pero debido a la ignorancia se superpone sobre ser la noción de que no es lo Absoluto, y que no es el todo, y consecuentemente se piensa, por equivocación, que es un agente con una actividad, el experimentador de sus frutos, feliz o miserable y transmigrante. Pero realmente es el Absoluto diferente de todo lo anterior y es el todo. Al ser despertado por un maestro digno de

admiración que le dijo que no estaba sujeto a la transmigración, Él conocía solamente su propio natural Ser, el que está libre de diferenciaciones superpuestas por la ignorancia. Éste es el significado de la partícula *eva* (solamente).

Dime, ¿cuál es esa naturaleza del Ser que lo Absoluto conoce?, *pregunta alguien.*

Y el vedantín responde: ¿No recuerdas el Ser? Ha sido señalado como el que entrando dentro de estos cuerpos hace la función de *prana, apana, vyana, udana* y *samana*[40].

Objeción: Tú estás describiéndolo como podrías describir a una vaca o a un caballo diciendo simplemente, «Esto es una vaca» o «Esto es un caballo». No muestras el Ser directamente.

Bien, dice el vedantín, entonces, el Ser es el que ve, el que escucha, el que piensa y conoce.

El objetor insiste: Tampoco aquí apuntas directamente a la naturaleza de eso que hace las funciones de ver, etc. El ir no es evidentemente la naturaleza de uno que va, ni el cortar del que corta.

Se le responde: En este caso el Ser es el vidente de la visión, el que oye al oír, el pensador del pensamiento y el conocedor del conocimiento.

Objeción: Pero ¿qué diferencia hay con el que ve? Tanto si es el vidente de la visión o de una jarra, no es más que el que ve bajo cualquier circunstancia. Pues diciendo «el vidente de la visión» tú estás simplemente estableciendo una diferencia en lo que se refiere al objeto visto. Pero el que ve tanto el vidente de la visión como el de la jarra, es exactamente lo mismo.

No, *responde el vedantín,* porque hay una diferencia, y es ésta. Si el vidente de la visión es idéntico con la visión, él siempre visualiza lo último, y nunca se da un tiempo en que la visión no es visualizada por él. Por lo tanto la visión del que ve debe ser eterna. Si fuera transitoria, entonces la visión, como objeto visualizado, podría a veces no ser vista, como la jarra, por ejemplo, podría no ser percibida por una visión transitoria. Pero el vidente de la visión nunca cesa de visualizar la visión en cuanto tal.

El objetor pregunta entonces: En ese caso ¿tendría el que ve dos clases de visión, una eterna e invisible y otra transitoria y visible?

Sí, *responde el vedantín:* La visión transitoria nos es familiar, porque vemos que algunas personas son ciegas, y otras no lo son. Si la visión eterna fuera la única que existiera, todo el mundo podría ser poseedor de visión. Pero la visión del vidente es eterna, porque las escrituras dicen: «La visión del testigo nunca se pierde» (IV, 3, 23). También sabemos esto por deducción. Porque vemos que un ciego tiene una visión que consiste en la impresión de una jarra, etc., en sueños. Esto demuestra que la visión del vidente no se

40. Ver el comentario de Śankara a I, V, 3.

pierde con la pérdida de la otra clase de visión. A través de esta visión eterna que no falla, que es idéntica con Aquello y que es llamada la luz de un ser resplandeciente, el Ser siempre ve lo otro: la visión transitoria en los estados de sueño y en los estados de vigilia, como idea y como percepción respectivamente. Y se convierte en el vidente de la visión. Así la visión misma es su naturaleza, como el calor del fuego, y no hay otro vidente consciente por encima o por debajo de la visión, como mantienen los (filósofos) vaiśesikas.

Aquello, lo Absoluto, se conoce solamente a sí mismo, la eterna visión, libre de la visión transitoria superpuesta sobre Ello.

Hay una objeción: Pero conocer al conocedor es contradictorio en sí mismo, porque las escrituras dicen: «No se debe intentar conocer al conocedor del conocimiento» (III, 4, 2).

El vedantín responde: No, esta clase de conocimiento implica no contradicción. El Ser es por supuesto conocido, como «el vidente de la visión». También él no depende de ningún otro conocimiento. Quien sabe que la visión del vidente es eterna, no desea ver Aquello de ninguna otra manera. Este deseo de ver al vidente se detiene por su misma imposibilidad, porque nadie ansía una cosa que no existe. Y esta visión que es ella misma objeto de visión no se atreve a visualizar al vidente, en cuyo caso uno podría desear hacerlo. Ni tampoco quiere nadie verse a sí mismo. Por lo tanto la frase «Aquello conoce sólo su propio Ser» solamente significa la cesación de la superposición de la ignorancia, y no el verdadero conocimiento del Ser como objeto.

¿Cómo se conoce Aquello a sí mismo? Como «Yo soy el Absoluto», el Ser, el vidente de la visión. «Lo Absoluto» es Aquello que es inmediato y directo, el Ser que está dentro de todo, más allá de la apetencia y del gusto, descrito como «ni esto, ni esto», «ni grueso ni sutil», etc. «Yo soy como tú dijiste, Aquello y no lo otro, el ser transmigrante»[41]. Por lo tanto, al conocer Aquello, lo Absoluto, la noción de no ser el todo, desapareció también. Aquello se convirtió en todo. Por eso los hombres están justificados al pensar que a través del conocimiento del Absoluto ellos se convertirían en el todo. La pregunta ¿Qué conoció el Absoluto por lo cual se convirtió en todo? ha sido contestada: Aquello era desde luego lo Absoluto en el principio. Él se conocía solamente a sí mismo como «Yo soy lo Absoluto». Y por tanto Aquello se convirtió en todo.

Cualquiera que entre los dioses conociera el Ser de la manera descrita arriba, ese ser despierto, también se convertía en el Absoluto. Y lo mismo los sabios y los hombres. Las palabras «dioses», etc., son usadas desde el punto de vista convencional, no desde el de la visión del Absoluto. Nosotros ya hemos

41. Ésta es la expresión del discípulo al maestro.

dicho que es lo Absoluto el que ha entrado en todas partes, como en el pasaje «El ser supremo penetró primero en los cuerpos» (II, 5, 18). Por tanto las palabras «dioses», etc., se usan desde el punto de vista determinado por las limitaciones añadidas como el cuerpo. Realmente era lo Absoluto lo que estaba en esos cuerpos divinos y en los otros incluso antes de la realización, aunque fuera considerado como otra cosa. Él conocía solamente su propio Ser y se convirtió en todo.

Para reforzar la información de que este conocimiento del Absoluto conduce a la identificación con todo, las escrituras citan algunos *mantras*: «Yo era Manu y el sol», etc. (R. IV, 26, 1). La expresión «Mientras realizaba este (ser) como Aquello» se refiere al conocimiento del Absoluto. Y las palabras «Yo fui Manu y el sol» se refieren a su resultado, idéntico con todo. Y por el uso de la forma «mientras se daba cuenta», Él obtuvo este resultado, la identidad con todo. Las escrituras muestran que esa liberación se obtiene con la ayuda del conocimiento del Absoluto, como en la expresión «Cuando come siente satisfacción». Alguno puede creer que los dioses son grandiosos y pueden llegar a la identidad con todo mediante el conocimiento del Absoluto por su gran poder, pero los humanos de esta era nunca pueden alcanzarlo por su poder limitado. Para eliminar este error el texto dice: «Y en estos días, con interés en las cosas externas, conociendo Aquello de esta manera, conociendo el Absoluto que entró en todos los seres, y se expresa por las funciones de ver, etc., conociendo el propio Ser como "Yo soy lo Absoluto", que no es tocado por los atributos del universo fenoménico, que no tiene ni interior ni exterior, y está más allá de las diferencias superpuestas por la falsa noción que crean las limitaciones añadidas, llega a ser todo». Y la idea de limitación, efecto de la ignorancia, se elimina por el conocimiento verdadero de lo Absoluto. Porque no existe diferencia entre lo Absoluto y el conocimiento de Aquello, entre el grandioso Vāmadeva [42] y el humano cobarde de hoy en día. Pero podría pensarse que en esta generación el resultado del conocimiento verdadero del Absoluto es incierto. La respuesta a eso es la siguiente: Incluso los dioses, poderosos como son, no prevalecen ante él, ante el ser humano que ha descubierto la verdad de lo Absoluto, tal como se describe aquí. Y no tienen más capacidad que otros para ser lo Absoluto y todas las cosas.

Aquí surge una objeción: ¿Hay alguna base para suponer que los dioses y otros puedan impedir los resultados del conocimiento verdadero de lo Absoluto?

A la que el vedantín responde: Sí, porque los seres humanos están en deuda con ellos. El texto escritural dice: «(Todo *brahman* está en deuda desde su mismo nacimiento) con los sabios por la continencia, con los dioses

42. Es un sabio (*rishi*) védico. También se da en ocasiones este nombre a Shiva.

por los sacrificios, con los antepasados por la descendencia» (Tai. S. VI, 3, 10, 5). Y este texto muestra que una persona desde su nacimiento vive bajo ciertas obligaciones. Lo sabemos por el ejemplo de los animales (en este mismo texto). Y también por este otro: «Es un objeto de disfrute para todos los seres» (I, 4, 16), al que se describe como un objeto de entretenimiento para todo, lo cual muestra que es razonable suponer que los dioses, a fin de mantener su supervivencia, pueden obstaculizar a los hombres, que son dependientes, para obtener la inmortalidad, como los acreedores hacen con sus deudores.

Los dioses también protegen a sus animales como a sus propios cuerpos, porque las escrituras nos mostrarán que al ser cada hombre equivalente a muchos animales, los dioses obtienen un gran medio de supervivencia en los ritos llevados a cabo por ellos. Inmediatamente se explica: «Por lo tanto a ellos no les gusta que los hombres conozcan esto» (este texto), y «De la misma manera que se desea seguridad para el propio cuerpo, así todos los seres desean seguridad para el que sabe hacer esto» (I, 4, 16). Desde la mención de desagrado nosotros entendemos que los dioses piensan que cuando un hombre obtiene el conocimiento de lo Absoluto, cesará de ser su objeto de entretenimiento y su animal, porque acabará su dependencia. Por tanto los dioses pueden muy bien obstaculizar a un conocedor de lo Absoluto con perspectiva de obtener resultados al conocer la verdad del Absoluto, porque ellos son muy poderosos.

El objetor dice: En esos casos los dioses pueden encontrar el medio como beber un brebaje para obstruir el cumplimiento de los resultados en otras esferas también como los ritos. Bien, ello debilitaría la fe de uno en la realización de los medios de alcanzar prosperidad y liberación. Del mismo modo Dios, siendo de un poder inescrutable, podría poner obstáculos, como también tiempo, acción, fórmulas sagradas, hierbas y austeridades, las cuales, como ya conocemos por las escrituras y por las experiencias, pueden ayudar o impedir el cumplimiento de los resultados. Esto también debilitaría la fe de uno en la realización de los ritos de las escrituras.

No es así, *responde el vedantín,* porque todas las cosas surgen de causas definidas, y nosotros también vemos variedad en el universo. Ambas serían inconsistentes si las cosas ocurrieran espontáneamente. Ya que es el punto de vista aceptado de los Vedas, libros sagrados, razonamiento y tradición que la felicidad, miseria y cosas así son resultado de los actos pasados de cada uno. Los dioses, o Dios, o el tiempo, de ninguna manera perturban el efecto del trabajo, puesto que dependen de factores precisos. El trabajo bueno o malo que los hombres hacen no puede realizarse sin la ayuda de factores como dioses, tiempos y Dios, e incluso si esto ocurriera, no tendría el poder de producir resultados, pues está en la misma naturaleza del acto el surgir desde muchas causas como diferentes efectos. Por lo tanto ni los dioses ni Dios, ni otros que ayudan en las obras para el trabajo, nada puede debilitar nuestra fe en la obtención de sus resultados.

Algunas veces tienen que depender también ellos de las obras pasadas de los hombres, porque su poder inherente no puede ser comprobado. Y no hay exactitud en cuando al relativo predominio del acto pasado, tiempo, destino y en cuanto a la naturaleza de las cosas, que son inescrutables. Por eso hay confusión entre las personas. Algunos, por ejemplo, dicen que respecto al cumplimiento de los resultados, la acción pasada de cada uno es el factor. Otros dicen que es el destino. Un tercer grupo menciona el tiempo. Y aun algunos dicen que está en la naturaleza de las cosas. También hay quien mantiene que es la combinación de todas estas cosas. Los Vedas y las sagradas escrituras sostienen la primacia del acto pasado, como en el pasaje «uno desde luego se hace bueno a través de las buenas obras y malo a través de las malas» (III, 2, 13), etc. Alguno de estos argumentos a veces gana ascendencia en su propia esfera sobre el resto, cuya superioridad potencial permanece en reserva para más adelante. A pesar de ello no hay incertidumbre acerca de que la acción produzca resultados, porque la importancia de las obras está decidida por las escrituras y también por la razón.

No (pueden los dioses comprobar el resultado del conocimiento), ni tampoco la realización de lo Absoluto, que es su efecto, y consiste en la mera cesación de la ignorancia. Se ha sugerido que los dioses pueden frustrar la obtención de lo Absoluto, que es efecto esperado del conocimiento de Aquello. Pero no tienen ese poder. ¿Por qué? Porque este efecto de llegar a lo Absoluto inmediatamente sigue al conocimiento. Así como en el mundo una forma se revela tan pronto como el ojo del observador está en contacto con la luz, así en el mismo momento que se tiene el conocimiento del Ser supremo la ignorancia de Aquello ha de desaparecer por necesidad. Por lo tanto, los efectos de la ignorancia son imposibles en presencia del conocimiento de lo Absoluto, como los efectos de la oscuridad ante la presencia de una lámpara. ¿Cómo podrían entonces los dioses frustrarlo y por qué medios, siendo el conocedor de lo Absoluto el Ser de los dioses? Esto es lo que los textos dicen: «Porque él, el conocedor de lo Absoluto, se convierte en Ser de ellos, la realidad de estos dioses, el objeto de su meditación, el Absoluto que ha de ser conocido por medio de todas las escrituras y por el conocimiento de lo Absoluto». Como hemos dicho, la única obstrucción, la de la ignorancia, se desvanece allí dónde, como la madreperla confundida por un trozo de plata se convierte en sí misma otra vez. Y los dioses no pueden, sin duda, intentar ponerse en contra de su propio Ser. Ellos consiguen éxito en su esfuerzo de poner obstáculos solamente cuando alguien busca un resultado distinto del Ser y está separado por espacio, tiempo y causa. Pero no en el caso del sabio que se convierte en el Ser de ellos simultáneamente con el despertar del conocimiento, y no está separado por el espacio, tiempo y causa porque no hay lugar para oposición ahí.

Hay una objeción: En este caso como no existe una corriente de conciencia acerca del conocimiento (de lo Absoluto) y ya que vemos que permanece la conciencia de una naturaleza opuesta junto con sus efectos, digamos que solamente la última conciencia del Ser elimina la ignorancia y no la primera.

La respuesta es: No, porque el campo de tu deducción estaría falsificado por lo primero. Si la primera conciencia del Ser no acaba con la ignorancia tampoco lo hará la última, porque son igualmente conciencia del Ser.

Bien, *continúa el objetor,* entonces no es la conciencia aislada la que elimina la ignorancia sino aquella que es continua, ¿no es cierto?

No es así, *dice el vedantín,* porque no hay continuidad, ya que se rompería por los pensamientos de auto-conservación, etc. En tanto en cuanto se cosechen estos pensamientos no podrá haber una corriente de conciencia acerca del conocimiento porque los dos son contradictorios[43].

El objetor dice: Supongo que lo último (el conocimiento del Ser) continúa hasta la muerte para la exclusión de lo anterior.

Se le responde: No, porque la incertidumbre acerca del número necesario de pensamientos para hacer la corriente estaría abierta al riesgo de hacer el significado de las escrituras indefinido. En otras palabras, al no haber nada que determine que un número determinado de pensamientos construyan una corriente que acabará con la ignorancia, sería imposible determinar el significado de las escrituras, lo cual no es deseable.

El objetor insiste: El significado es bastante definido, porque en tanto en cuanto es una corriente de conciencia, ello elimina la ignorancia.

No, *dice el vedantín,* porque no hay diferencia entre la primera y la última corriente de conciencia. No hay nada para determinar si es la primera corriente de conciencia acerca del conocimiento la que elimina la ignorancia, o la última que termina con el momento de la muerte. También estarían abiertas a estas dos objeciones, que se refieren al primer y último pensamientos.

Entonces, *interviene el objetor,* diremos que el conocimiento no elimina la ignorancia.

La contestación del vedantín es: No es así, porque las escrituras dicen: «Por lo tanto, Aquello se convierte en todo», o también «el nudo del corazón se rompe» (Mu. Up. II, 2, 8), «¿Qué ilusión o qué sufrimiento puede haber [...]?» (Īś. 7), etc.

Puede tratarse de meros elogios, *dice el objetor.*

No, *dice el vedantín,* porque en ese caso la Upanisad en todas sus partes sería clasificada como tal, porque tiene precisamente este objetivo.

El objetor dice: Supongamos que decimos que no son más que elogios, porque tratan con el Ser, el cual es ya conocido a través de la percepción.

No, *contesta el vedantín,* porque ya hemos refutado esta suposición[44]. Hemos dicho que el conocimiento produce resultados palpables como la cesación de los errores de ignorancia, pena, desilusión y miedo. No hay duda acer-

43. La continuidad sólo es concebible en lo temporal, mientras la toma de conciencia del Ser es atemporal. Es imposible que permanezcan los pensamientos que son corriente continua en la temporalidad y la verdad del Ser. Son estados contradictorios.

44. En el diálogo que sigue a I, 4, 7.

ca de que el conocimiento elimine la ignorancia, tanto si ello es lo primero o lo último, continuo o no continuo, porque el conocimiento acaba por producir la cesación de la ignorancia y otros errores. Cualquier conciencia que conduce a este resultado, sea primera o última, continua o no continua, es conocimiento según nosotros. Por lo tanto no hay lugar para tal objeción.

Se dijo que la primera conciencia no acaba con la ignorancia, porque vemos que persiste una conciencia de naturaleza opuesta al conocimiento junto con sus efectos. Esto está equivocado, porque el residuo, la acción de *prārabdha*[45] es la causa de la persistencia del cuerpo después del conocimiento. En otras palabras, es el resultado de las obras pasadas que condujeron a la formación del cuerpo presente y al ser consecuencia del error dará fruto mientras dure. Por lo tanto hasta que el cuerpo muera no puede dejar de producir efectos, como parte del resultado de la experiencia de obras pasadas, de nociones falsas, de apegos, etc. Porque las obras que realizó este cuerpo ya han empezado a producir frutos y deben seguir su curso como una flecha que ha sido disparada. El conocimiento no puede detener esto, porque no es contradictorio con ello. ¿Qué hace entonces? Acaba con los efectos de la ignorancia que son contrarios y están a punto de surgir (la ignorancia que subyace) del ser, el cual es el substrato de este conocimiento, porque todavía no ha aparecido. Pero lo otro es pasado.

Más todavía, las nociones falsas no surgen en un hombre de realización, porque allí no hay objeto para ellas. Dondequiera que una noción falsa se levanta, lo hace como consecuencia de una cierta similitud de algo a otra cosa, sin determinar la naturaleza particular de esa cosa, como cuando una madreperla se confunde con un trozo de plata. Y esto no puede ocurrir ya a quien ha determinado la naturaleza particular de esta cosa, porque los medios de toda noción falsa (esta precipitada similitud) han sido destruidos. Y no aparecen más cuando la percepción correcta de la madreperla, por ejemplo, ha tenido lugar. Algunas veces, sin embargo, recuerdos debidos a la impresión de falsas nociones anteceden a la aparición del conocimiento, simulando esas nociones. En un momento dado pueden llevar al error de considerar como reales falsas nociones; como quien estando familiarizado con los puntos del compás algunas veces de repente se confunde acerca de ellos. Si incluso un hombre de realización llegara a tener falsas nociones como antes, cuando la mismísima fe en la realización es sacudida, nadie se preocuparía de entender el significado de las escrituras, y todas las evidencias del conocimiento cesarían de ser tales, porque entonces no habría distinción entre cosas que son evidencias válidas y aquellas que no lo son. Esto también contesta a la pregunta de por qué el cuerpo no muere inmediatamente después de la realización.

45. Es el efecto de las acciones (*karma*) activo en la vida de una persona. Es el *karma* que determina las circunstancias de la existencia personal.

La descripción de acciones hechas anteriormente, después y en el momento de la realización, así como también aquellas acumuladas en vidas pasadas (acciones que aún no han empezado a dar su fruto) están probadas por la negación de obstrucciones a la obtención de los resultados en el texto presente, como también en textos de las escrituras como los siguientes: «Y sus acciones son destruidas» (Mu. Up. II, 2, 8), «Le lleva tan lejos (mientras no abandone su cuerpo)» (Ch. Up. VI, 14, 2), «Todas las culpas son quemadas por completo» (Ch. Up. V, 24, 3), «Y al conocerla, las malas obras no te tocan» (IV, 4, 23), «Al sabio no le afecta lo que expresan estos pensamientos: "hice una mala acción por esto", "hice una buena acción por esto"» (IV, 4, 22), «Y ya no le preocupa lo que ha hecho o ha dejado de hacer» (*ibid.*), «El remordimiento por haber hecho el mal y no hacer el bien no le preocupa» (Tai. Up. II, 9), y «él no tiene miedo de nada» (*ibid.*). También en los textos escriturales como los siguientes: «El fuego de la sabiduría reduce a cenizas todas las obras» (B. Gītā IV, 37).

La objeción a la que él está atado por sus obligaciones (a los dioses) no es válida, porque ellas sólo conciernen a un hombre ignorante. Está bajo estas obligaciones, porque él se cree actor (de sus obras) y todo lo demás. Se dirá más tarde: «Donde parece que existe alguna cosa, ahí se puede ver algo» (IV, 3, 31). Estas últimas palabras muestran que los actos de ver, etc., junto con sus resultados, los cuales son dependientes de muchos factores creados por la ignorancia, son posibles solamente en el estado de ignorancia, cuando el Ser, la realidad que no tiene segundo, aparece como alguna otra cosa[46], como una segunda luna cuando uno tiene la enfermedad de una doble visión[47]. Pero el texto «¿Qué habría que ver y a través de qué?» (II, 4, 14; IV, 5, 15) muestra que la acción es imposible en el estado de conocimiento, cuando la ilusión de la multiplicidad creada por la ignorancia ha sido destruida. Por lo tanto el estado de deuda (por las obras) pertenece solamente a un hombre ignorante, para el que es posible actuar, y a ningún otro. Nosotros mostraremos esto con mayor extensión mientras trabajemos en los pasajes que están todavía por explicar.

Por ejemplo: Mientras él, que no es todavía un conocedor de lo Absoluto, que adora a otro dios, un dios diferente de sí mismo, se acerca a él en una posición subordinada, ofreciéndole rezos, salutaciones, sacrificios, presentes, devoción, meditación, etc., pensando: «Él es alguien diferente de mí, y Yo soy otro, capaz de ritos, y debo servirle como un deudor», adorarle con tales ideas, no es consecuencia de la verdad. Este hombre torpe no solamente tiene el error de la ignorancia, sino que es también como un animal para los dioses. Como una vaca u otros animales son utilizados por sus servicios como acarrear cargas o dar leche, así este hombre se utiliza para cada uno de

46. La realidad no-dual parece ser algo aparte del mundo fenoménico. Pero no hay dos realidades. Sólo lo Absoluto es real.

47. Timira es su nombre.

los dioses por sus muchos servicios como la realización de sacrificios. Es decir, está comprometido a hacer toda clase de servicios para ellos.

Los ritos de las escrituras, con o sin el acompañamiento de meditación, que este hombre ignorante, para quien la división de castas, orden de vida y demás existen, y que está atado a estos ritos, lleva a cabo, conducen al progreso empezando con el nacimiento humano y terminando con la identificación con Hiranyagarbha (la Vida). Mientras que sus actividades naturales, distintas de esas prescritas por las escrituras, conducen a la degradación empezando con el nacimiento humano y terminando con la identidad de objetos estacionarios. Que esto es así lo explicaremos en la última parte de este *adhyāya* comenzando con «Hay tres mundos» (I, 5, 16) y continuando hasta el final. Mientras que el efecto del conocimiento de la verdad se ha mostrado que lleva a la identidad con todo. La totalidad de estas Upanisad está exclusivamente dedicada a demostrar la distinción entre las esferas del conocimiento verdadero y la ignorancia. Nosotros mostraremos que ésta es la enseñanza de todo libro.

Ya que esto es así, los dioses pueden frustrar tanto como ayudar a un hombre ignorante. Esto se explica a continuación: Así como en el mundo muchos animales como vacas o caballos sirven al hombre, su propietario y controlador, así hace cada hombre ignorante, equivalente a muchos animales, sirviendo a los dioses. Esta última palabra se refiere también a los (*manes*) y a otros seres. Él piensa: «Indra y los otros dioses son diferentes de mí y son mis dueños. Yo los adoraré como un sirviente a través de los rezos, salutaciones, sacrificios, etc., y obtendré como resultados prosperidad y liberación garantizadas por ellos». Ahora, en el mundo, incluso si un animal de un hombre que posee muchos como ése es sustraído, capturado por un tigre por ejemplo, ello causa gran angustia. Similarmente, ¿por qué hay que asombrarse de que los dioses se sientan mortificados cuando un hombre equivalente a muchos animales se libera de la idea de que él es su criatura, como cuando a un propietario se le roban muchos animales? Es normal que no les guste a los dioses que un hombre conozca de alguna manera la verdad de la identidad de su Ser y lo Absoluto. Así pues, el venerado Viyasa escribe en el Anugītā [48]: «El mundo de los dioses, ¡oh Arjuna!, está lleno de esos que practican ritos. Y a los dioses no les gusta que los mortales les superen» (Mbh. XIV, 20, 59). Por lo tanto de la misma manera que los hombres tratan de impedir que los animales sean capturados por los tigres, etc., así los dioses procuran evitar que los hombres alcancen el conocimiento de lo Absoluto para que no cesen de ser sus objetos de entretenimiento. A aquellos sin embargo a quienes ellos desean liberar, les dotan con fe y cosas parecidas; mientras que a la clase opuesta

48. El *Anugītā* es una Upanisad poco conocida. Se trata de una recapitulación del *Bhagavad Gītā*, de ahí su nombre: «canto posterior».

la castigan con falta de fe, etc. Así que un buscador de la liberación deberá dedicarse a adorar a los dioses, tener fe y devoción, ser obediente (a los dioses) y al mismo tiempo estar alerta acerca de la obtención del conocimiento verdadero o sobre el conocimiento mismo. La mención del desagrado de los dioses es una insinuación indirecta a todo esto.

En la frase «Hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7), el conocimiento de las escrituras[49] se ha expuesto de la forma más breve posible. Para explicar su relación y utilidad se ha presentado el episodio de alabanza «Se dice que los hombres piensan» (I, 4, 9). El que la ignorancia es causa de que se pertenezca al plano relativo ha sido explicado en el pasaje «Mientras el que adora a Dios, pensando», etc. (I, 4, 10). Ahí se ha dicho que un hombre ignorante está en deuda y es dependiente como un animal, teniendo que hacer servicios para los dioses, etc. ¿Cuál es la causa de que tenga que hacer esos deberes? Las diferentes castas y órdenes de vida. Los párrafos siguientes son insertados a fin de explicar que son estas castas, a causa de las cuales este hombre dependiente está obligado a los ritos, conectado con ellos y transmigrante. Para explicar esto en detalle, la creación de Indra (primer dios) y otros dioses no se mencionó inmediatamente después del fuego. Esto último, sin embargo, fue descrito para completar el cuadro de la creación por Virāj[50]. Debe ser entendido que esta creación de Indra y otros dioses también pertenece a eso, como una parte. Se describe aquí sólo para indicar la razón por la que solamente el hombre ignorante está determinado a la realización de ritos.

11. *En el principio todo esto era en verdad lo Absoluto, uno sólo. Siendo uno, no floreció. Proyectó especialmente una forma excelente,* ksatriya, *aquellos que son* ksatriyas *entre los dioses: Indra, Varuna, la Luna, Rudra, Parjanya, Yama, Muerte e Iśāna. De modo que no hay nadie por encima del* ksatriya. *De aquí que el* brāhmana *adore al* ksatriya *desde una posición inferior en el sacrificio Rājasūya. Él concede esa gloria al* ksatriya. *Así pues, aunque el rey alcanza supremacía (en el sacrificio), al final de éste recurre al* brāhmana *su fuente. Aquel que menosprecie al* brāhmana, *golpea a su propia fuente. Se hace peor, como lo es quien menosprecia a su superior.*

En el principio esto, la *ksatriya* y otras castas, eran verdaderamente Brahman (el Saguna-Brahman, el creador), quien después de manifestar el fuego tomó la forma de aquél. Se le llama *brāhmana*, porque él mismo se identifica con la casta *brāhmana*. «Sólo uno». Entonces no había diferenciación entre castas

49. Que aquí coincide con el que conoce la verdad sobre el Absoluto.
50. Es la personificación del dios creador: Saguna-Brahman.

como la *ksatriya*. Siendo uno, sin ningún protector, tal como *ksatriya*, él no floreció, no podía hacer su obra adecuadamente. De aquí que él, Virāj [51], pensara «Yo soy un *brāhmana*, y éstos son mis deberes», a fin de crear deberes que pertenecieran a un *brāhmana* de nacimiento, y «para glorificarse a sí mismo» proyectó una forma excelente. ¿Cuál? La casta llamada *ksatriya*. Esto se señala por referencia a sus individuos. Aquellos que son bien conocidos en el mundo como *ksatriya* entre los dioses. Se usa el plural porque en gramática una palabra que significa una casta puede ser opcionalmente en plural. O porque hay muchos individuos en una casta, la diferencia es transferida figurativamente al grupo. ¿Quiénes son ellos? El texto responde esto mencionando particularmente a los ungidos: Indra, el rey de los dioses; Varuna, de los animales acuáticos; la luna, de los *brāhmanes*; Rudra, de las bestias; *Parjanya*, del rayo, etc.; Yama, de los antepasados de la muerte, de la enfermedad, etc., e Iśāna, de los astros. Éstos son algunos de los *ksatriyas*, entre los dioses.

Debe entenderse que después de ellos los *ksatriyas* humanos, Purūrava [52] y otros pertenecientes a las dinastías lunar y solar, presididas por los dioses *ksatriyas*, Indra y el resto, fueron creados también, pues la creación de los dioses se menciona para este mismo propósito. Porque Virāj creó los *ksatriyas* con una grandeza especial unida a ellos, por lo tanto no hay nadie más alto que el *ksatriya*, que es incluso el controlador de la casta *brāhmana*. Así pues, el *brāhmana*, aunque es la fuente de él, adora al *ksatriya* que tiene un asiento más alto, desde una posición más baja. ¿Dónde? En el sacrificio Rajasuya. Él imparte esa gloria o fama que le pertenece, como el título de Brahman, al *ksatriya*. Quiere decir que cuando el rey, ungido por el sacrificio Rajasuya, se dirige al sacerdote desde su silla como «Brahman», este último contesta: «Tú, oh rey, eres Brahman». A esto se refiere la frase «Él imparte esa gloria al *ksatriya*». El *brāhmana*, que es el tema que está siendo considerado, es la fuente de los *ksatriyas*. Por lo tanto, aunque el rey obtiene supremacía, la distinción de ser ungido para el sacrificio *ksatriya*, al final de él, cuando la ceremonia está terminada, él se dirige al *brāhmana*, su fuente, y presenta al sacerdote. Pero el que, orgulloso de su fuerza, desprecia o mira con menosprecio al *brāhmana*, su propio origen, golpea o destruye su propia fuente. Y se convierte en malvado haciendo esto. El *ksatriya* es ya malvado debido a su crueldad, y él lo es más hiriendo a su propia fuente, de la misma manera en la vida se hace malvado el que desprecia a su superior.

12. *A pesar de ello él no floreció. Proyectó esas especies de dioses que están designados en grupos: los* vasus, rudras, ādityas, viśvadevas *y* maruts.

51. Saguna-Brahman. El dios creador en este contexto.
52. Personaje célebre porque fue el primero en hacer fuego con dos astillas.

A pesar de ello incluso después de proyectar los *ksatriyas*, él, Virāj, no floreció en su trabajo, como antes, por el deseo de adquirir riqueza. Él proyectó los *vaiśyas*, a fin de adquirir riquezas que son los medios de realizar los ritos. Los *vaiśyas* van unidos en grupos, porque tuvieron éxito en adquirir riqueza en conjunto, no separados. Los *vasus*, un grupo de ocho; similarmente los once *rudras*, las doce *ādityas*, los trece *viśvadevas*, hijos de Viśvā, o la palabra pueden significar todos los dioses o los cuarenta y nueve *maruts*, en siete grupos.

13. *A pesar de todo no floreció. Proyectó la casta* śūdra-pūsan. *Esta (tierra) es* pūsan[53]. *Porque ella alimenta lo que existe.*

Por desear un sirviente él no floreció. Proyectó la casta *Śūdra*. ¿Qué era esta casta *Śūdra* que fue proyectada? *Pūsan*, el que nutre. ¿Quién es este *pūsan*? Está particularmente señalado. Esta tierra es *pūsan*. Las escrituras mismas dan la derivación: Porque nutre todo lo que existe.

14. *A pesar de ello él no floreció. Proyectó algo especial, una forma excelente, la rectitud (*dharma*)*[54]. *Esta rectitud es el controlador del* ksatriya. *Por lo tanto no hay nada más alto que esto. (Así pues) incluso un hombre débil espera (vencer) a un hombre más fuerte a través de la rectitud, como (quien lucha) con el rey. Esta rectitud es la misma verdad. Por lo tanto ellos dicen de una persona que dice la verdad: «habla de la rectitud», o acerca de una persona que habla de rectitud: «habla de la verdad», porque las dos cosas no son sino rectitud».*

A pesar de ello, incluso después de proyectar las cuatro castas, él no floreció. Temiendo que el *ksatriya*, siendo feroz, pudiera ser indomable, proyectó esa forma excelente. ¿Cuál es? La rectitud. La rectitud, como forma excelente proyectada es el controlador de incluso el *ksatriya*, más fiero de la raza de los fieros. Al ser (el *dharma*) el controlador incluso del *ksatriya*, no hay nada más elevado que esto, pues lo controla todo.

El texto procede a explicar como sucede: De la misma manera que un hombre débil espera vencer a un hombre más fuerte que él mismo a través de la fortaleza de la rectitud, como en la vida un ciudadano contiende incluso con el rey,

53. El que alimenta a los seres desvalidos. El principio que nutre. El padre o madre que sustenta. También se llama así al sol y a la tierra.

54. La rectitud, la ley moral, se coloca en los textos védicos como coronación de toda la estructura social. Sin ella la división y el ordenamiento de las personas en cuatro castas no tiene sentido y tiende al caos, a la injusticia. Lo mismo sucedió, sucede y sucederá en cualquier clase de estructura social.

que es el más poderoso de todos. Así se está diciendo que la rectitud, siendo más fuerte que ninguna otra cosa, controla todo. La rectitud, que se expresa como conducta, la que practican las gentes, es la misma verdad. Es el hecho de estar en armonía con las escrituras. Cuando se practica o se habla de rectitud, y cuando se entiende que algo está de acuerdo con las escrituras, es la verdad, y siendo esto así los observadores que conocen la diferencia entre las personas dicen acerca de una persona que está hablando de la verdad, que está de acuerdo con las escrituras en su comportamiento con otros: «él habla de rectitud», o del bien conocido comportamiento correcto. Recíprocamente dicen acerca de una persona que habla de rectitud o de la conducta correcta: «habla de la verdad», o «de lo que está de acuerdo con las escrituras». Para ambos tal como se ha descrito lo que es conocido y lo que es practicado no son sino rectitud. Esta rectitud en su doble aspecto de conocimiento y práctica lo controla todo, a los que conocen las escrituras como a los que no las conocen. Por lo tanto es el controlador del *ksatriya*. Un hombre ignorante identificado con la rectitud, a fin de practicar sus formas particulares, se identifica a sí mismo con una y otra de las castas, *brāhmana, ksatriya, vaiśya* o *sūdra*, que es la condición previa de esta práctica: Y éstos son los medios que cualifican a alguien para la realización de los ritos.

15. *Así fueron proyectadas las cuatro castas: la* brāhmana, ksatriya, vaiśya *y* sūdra. *Él se convirtió en* brāhmana *entre los dioses como fuego, y entre los hombres como el* brāhmana. *(Él se convirtió) en un* ksatriya *a través de los (divinos)* ksatriyas, *en un* vaiśya *a través de los (divinos)* vaiśyas *y en* sūdra *a través de los (divinos)* sūdras. *Por lo tanto las gentes deseaban obtener el resultado de los ritos entre los dioses a través del fuego, y entre los hombres a través del* brāhmana. *Porque Brahman estaba en estas dos formas. Sin embargo si alguien parte de este mundo sin ser consciente de su propio mundo, (el Ser), siendo Aquello desconocido, no le protege, como los Vedas no estudiados, o cualquier otro trabajo que no se ha llevado a cabo. Incluso si un hombre que no lo conoce (al Ser) como tal realizara gran cantidad de actos meritorios en este mundo, estos actos es seguro que serían consumidos al final. Se debe meditar sólo en el Ser. Aquel que medita solamente en el ámbito del Ser nunca verá su trabajo consumido. De este Ser proyectará cualquier cosa que quiera.*

Brahman, el proyector[55], se cambió en el *ksatriya* y otras castas, y fue inalterable en el fuego (Agni) y el *brāhmana*, y así, pues, las personas desean

55. Saguna-Brahman, Brahman con atributos o la forma del Dios creador, es el que proyecta la manifestación. En este sentido podríamos llamarlo la mente cósmica.

obtener los resultados de sus ritos entre los dioses por medios del fuego, realizando ritos que están conectados con él. Con este propósito lo Absoluto habita en la forma de fuego, que es el receptáculo en el cual los ritos del sacrificio se realizan. Por tanto, es lógico que las gentes deseen obtener resultados realizando esos ritos en el fuego. Y entre los hombres como el *brāhmana*: si ellos quieren resultados humanos, no tienen necesidad de ritos que dependen del fuego, etc., sino simplemente por el hecho de ser nacido como un *brāhmana* obtienen los fines de sus vidas. Y solamente cuando ellos desean obtener resultados dependen de los dioses, y tienen que acudir a los ritos conectados con el fuego. La tradición (*smrti*) también dice: «pero un *brāhmana* puede sin duda obtener perfección a través de la repetición de las fórmulas sagradas, tanto si él realiza ritos (conectados con el fuego) o no. Un *brāhmana* es alguien que es amigo de todo» (M. II, 87). También porque la vida monástica está abierta solamente a él. Por eso las gentes buscan obtener resultado de sus ritos, en tanto en cuando ellos pertenecen al plano humano, obteniendo la condición de *brāhmana*. Porque Brahman, el proyector, estuvo directamente en estas dos formas, el *brāhmana* y el fuego, que son respectivamente el agente y el receptáculo de los ritos.

Algunos explican el pasaje de una manera diferente, diciendo que desean realizar el mundo del Ser supremo por medio del fuego y del *brāhmana*. Esto es falso, porque la división de castas ha sido presentada para defender el realizar ritos por los que están bajo la ignorancia. Sigue una aclaración. Si la palabra «mundo» aquí se refiere al Ser supremo, la aclaración que sigue, «sin realizar el mundo propio (el Ser)», no tendría significado. Si el mundo en cuestión por el que se ruega fuese dependiente del fuego, otro mundo distinto del Ser, entonces la especificación hecha por la palabra «propio» contradeciría ese mundo externo. El mundo que es el Ser está siempre señalado por las palabras «propio de uno mismo», mientras que esos mundos que son creados por la ignorancia nunca pueden ser «propios de uno mismo». Que los mundos obtenidos a través de los ritos no son «propios de uno mismo» está expresado por las palabras «(estos actos) serían consumidos al final».

Alguien puede objetar: Brahman proyectó las cuatro castas para la consideración de los actos rituales. Y la obra llamada rectitud, al ser obligatoria en todo, todo lo controla y les ayuda a conseguir los fines de sus vidas. Por lo tanto, si por este trabajo se obtiene el mundo propio llamado Ser supremo, aunque pueda ser desconocido, ¿qué habría de bueno en establecer Aquello como objetivo? Se contesta lo siguiente: La expresión «sin embargo» contradice el primer punto de vista. Cualquiera, debido a la identificación con los ritos dependientes del fuego, o con los deberes que pertenecen a la casta *brāhmana*, parte de este mundo transmigratorio, casual y externo que consiste en el tomar un cuerpo movido por la ignorancia, el deseo y la acción, sin llevar a cabo su propio mundo llamado el Ser. Porque Aquello es siempre el Ser de uno mismo como, «yo soy lo Absoluto». Aunque Aquello es su propio mundo,

sin embargo es desconocido, obstaculizado por la ignorancia y por lo tanto virtualmente llega a ser extraño a sí mismo, no le protege eliminando sus males como la pena, la desilusión y el miedo como sucede con el hombre del cuento[56]. Falla en protegerse a sí mismo porque no sabe que él es el décimo hombre que falta. Los Vedas no estudiados no protegen a un hombre iluminándolo en los ritos, etc., como cualquier otra acción secular no llevada a cabo, como la agricultura, no manifestada en su propia forma no protege a nadie otorgándole sus resultados. Así el Ser supremo, aunque sea el mundo propio de uno mismo, por no haber sido manifestado en su propia forma como el Ser eterno, no le protege destruyendo su propia ignorancia.

Surge una objeción: ¿Qué hay de bueno en buscar la protección a través de la realización del propio mundo, el Ser? Ya que con seguridad los ritos producen resultados, y hay cantidad de ritos que conducen a resultados beneficiosos, la protección que ellos proporcionarán será eterna.

No, *responde el vedantín,* porque cualquier cosa que se haga es perecedera. Se expresa así: Si un hombre, de genio maravilloso, que no conoce Aquello, su propio mundo, el Ser, como tal, en la manera descrita arriba, y continuamente realiza gran cantidad de actos meritorios como sacrificios de caballos, produciendo solamente resultados beneficiosos en el mundo, con la idea de que a través de ello obtendría la eternidad, como sus actos, por ser ignorante, se deben al deseo, es seguro que se agotarán al final, cuando él haya disfrutado de sus frutos, como sucede con el esplendor que surge de la fantasía de un sueño. Están obligados a ser perecederos, porque sus causas, la ignorancia y el deseo, son inestables. No hay esperanza de que sea eterna cualquiera que sea la protección obtenida por actos meritorios. Por lo tanto sólo se debe meditar sobre el Ser, el ámbito propio de uno mismo. La palabra «Ser» es usada aquí en un sentido idéntico a las últimas palabras, porque el ámbito propio de uno mismo es el tema, y aquí las palabras «propio de uno mismo» están omitidas.

¿Qué le ocurre a quien medita sólo en el Ser? Nunca se agota su actuar, simplemente porque él no actúa. Esto es una manifestación de un hecho eterno. Es decir, un hombre ignorante continuamente sufre la miseria de la transmigración por el vacío de los resultados de sus obras. No así un sabio. El emperador Kanaka dice: «Si Mithilā está ardiendo, nada mío se quema» (Mbh. XII, 176, 56).

56. Es la segunda vez que Śankara pone este ejemplo. La primera fue en la nota 33 de (I, 4, 7). Hace alusión a un cuento en el que un grupo de diez hombres al enumerarse todos contaban nueve, olvidando contarse a sí mismos. De ese modo creían que se había perdido uno. Alguien que les vio angustiados les contó y les dio la buena noticia: eran exactamente diez.

Se ejemplariza así el consejo constante en las escrituras vedanta advaita: cada ser humano ha de descubrir su propio ser tras escuchar la buena nueva por boca de un sabio maestro o de los textos védicos.

Algunos dicen que el mismo acto ritual de un sabio que medita sobre el ámbito de su propio ser nunca decae, a causa de su combinación con la meditación. Y ellos interpretan la palabra «mundo» como inseparablemente conectada con ritos en un doble aspecto. El manifestado llamado Hiranyagarbha es el depósito de la acción ritual, y aquel que medita sobre ese manifestado en el limitado mundo de la acción ritual tiene su obra agotada, pues se identifica a sí mismo con el ámbito de una acción limitada. Pero aquel que medita sobre ese mismo mundo de la acción, reduciéndolo a su forma causal, el estado no diferenciado, no tiene su obra agotada, puesto que él se identifica a sí mismo con el resultado del hacer ilimitado. Éste es un bello concepto, pero no conforme a las sagradas escrituras, ya que las palabras «el propio mundo de uno mismo», se refieren al supremo Ser del que se trata. También, después de introducir Aquello en las palabras «el propio mundo de uno mismo» hace de nuevo referencia a Aquello dejando caer la cualificada frase «el propio uno mismo» usando la palabra «Ser» en la frase «Se debería meditar únicamente sobre el mundo del Ser». Así pues, no tiene objeto imaginar un mundo conectado con el acto ritual.

Otra razón para esto es la calificación que se hace posteriormente por palabras que significan puro conocimiento: «¿Qué vamos a conseguir mediante la descendencia, nosotros que hemos llegado al ámbito del Ser?» (IV, 4, 22). Las palabras «este Ser, nuestro mundo» limitan a Aquello a mundos conseguidos a través de un hijo, del acto ritual o de un conocimiento inferior. También «Su mundo no es destruido por ningún tipo de obras» (Kau. Up. III, 1), «Ése es el ámbito de Brahman» (IV, 3, 32). El pasaje en cuestión debiera tener el mismo significado que esos ya citados, con las palabras calificativas. Porque aquí también nosotros encontramos la especificación «el mundo de uno mismo».

No estás en lo cierto, *dice un objetor,* porque el sabio desea objetos a través de esto. Es decir, si «el mundo de uno mismo» es el supremo Ser, entonces meditando sobre Ello uno se convertiría en Eso. En este caso no es adecuado mencionar resultados distintos de la objeción del Ser, como se dice en este pasaje: «De este Ser proyectará cualquier cosa que quiera».

No es así, *dice el vedantín,* porque el pasaje alaba la meditación en el mundo del Ser. El significado es que el mundo del Ser representa todo lo que es deseable para él, porque no aspira a ninguna otra cosa que el Ser, pues ya ha obtenido todos sus objetivos. Exactamente como otro libro sagrado dice: «del Ser es la energía vital, el Ser es la esperanza» (Ch. Up. VII, 26, 1). O el pasaje puede indicar que él está identificado con todo, como anteriormente (I, 4, 10). Si se convierte en uno con el supremo Ser, solamente entonces es adecuado utilizar la palabra «Ser» en la frase «de este Ser» queriendo decir «del mundo de uno mismo, el Ser», que es el tema. De otra forma el texto lo hubiese especificado diciendo: «Del mundo del actuar en un estado no diferenciado», para distinguirlo del mundo del supremo Ser, así como también para

diferenciarlo del actuar en un estado manifestado. Pero puesto que el Ser ha sido ya presentado (como «el mundo de uno mismo») y siendo especificado (por la palabra «Ser»), no se puede ver un estado intermedio no mencionado en los libros sagrados.

Se ha dicho que un hombre ignorante identificándose a sí mismo con su casta, orden de vida, etc., y siendo controlado por la rectitud, piensa que él tiene ciertos deberes para con los dioses y otros y que es dependiente de ellos cual animal. Ahora bien, ¿cuáles son esos deberes que le hacen tan dependiente y quiénes son los dioses y los otros a quienes él sirve a través de sus acciones como un animal? Para contestar esto el texto trata con ambas cosas extensamente:

16. *El ser (de la persona ignorante) es un objeto de disfrute para todos los seres. Haciendo ofrendas en el fuego y realizando sacrificios es como se convierte en un objeto así, es decir, en objeto de disfrute para los dioses. Estudiando los Vedas es como se convierte en objeto de disfrute para los* risis *(sabios). Haciendo ofrendas a los antepasados y deseando hijos es como se convierte en objeto de los antepasados* (manes). *Dando cobijo a los hombres, y como dándoles comida, es como se convierte en objeto de disfrute para los hombres. Dándoles comida y agua a los animales es como él se convierte en un objeto para ellos. Y las bestias y los pájaros, incluso las hormigas, se alimentan en su casa y así es como se convierte en un objeto de disfrute para éstos. De la misma manera que se desea seguridad para el propio cuerpo, así todos los seres desean seguridad para el que sabe hacer eso. En verdad esto ya ha sido conocido e investigado.*

Ese ser, el amo de casa que es idóneo para los ritos, que es el tema que tratamos, y que siendo ignorante se identifica con el microcosmos, que consiste en el cuerpo, los órganos y demás, es un objeto de disfrute para todos los seres, desde los dioses hasta las hormigas, siendo útil a todos ellos a través de la realización de las tareas de su casta, de su orden de vida, etc.

Ayuda a los dioses y otros con tantos servicios, porque de la misma manera que se desea seguridad, no-destrucción, continuidad de la idea de posesión, y se mantiene el cuerpo en todos los aspectos, alimentándolo y protegiéndolo con el fin de no perder la influencia o el poder sobre él, así hacen todos los seres, los dioses y demás descritos anteriormente. Desean seguridad, no-destrucción, para aquel que sabe hacer eso, para el que piensa que es un objeto de disfrute para todos los seres. Y él debe llevar a cabo sus obligaciones de la misma manera que un deudor, como ya se ha descrito. Esto es, ellos le protegen en todos los aspectos para salvaguardar sus derechos sobre él,

como un amo de casa hace con sus animales. Se ha dicho: «Por consiguiente a ellos (a los dioses) no les gusta que los hombres conozcan esto» (I, 4, 10). Las obligaciones arriba mencionadas deben ser realizadas como deberes. Hemos visto ya la sección que trata de los cinco grandes sacrificios (S. I, 7, 2.6), y se ha discutido en ella sobre las ofrendas de los sacrificios (Ś. I, 7, 2.1).

Si conociendo lo Absoluto (el ser humano) se libera de esa esclavitud del deber, que hace que parezca un animal, ¿bajo qué coacción él aceptará la servidumbre del acto ritual como si él fuera un desvalido, y no buscará el conocimiento verdadero que es el medio para liberarse de eso?

¿No se ha dicho que los dioses protegen?, *dice un objetor.*

Sí, *responde el vedantín,* pero protegen solamente a aquellos que, estando capacitados para los ritos, están bajo su autoridad. De otro modo esto sería obtener resultados de acciones no realizadas y perder los de aquellas acciones realmente llevadas a cabo. Pero ellos no protegen a cualquiera y a cada uno de los hombres no capacitados para los ritos. Por lo tanto, debe haber algo que impulse a un ser humano a ponerse en contra de su propio ámbito, el Ser, como si fuera inútil.

El objetor sigue preguntando: ¿No es la ignorancia, ya que sólo un ignorante se hace contrario a su propio Ser y se compromete en actividad?

El vedantín responde: Éste no es el motivo tampoco, porque esto únicamente encubre la verdadera naturaleza de una cosa. Pero indirectamente se convierte en la raíz de una acción inicial, de la misma manera que la ceguera es la causa de caer dentro de un hoyo.

Bien, entonces dime cuál es la causa de la actividad del hombre, *dice el objetor.*

La respuesta del vedantín es: Lo estamos afirmando aquí: es el deseo, como el *Katha Upanisad* (II, 5) dice, los locos están bajo la ignorancia que le es natural al hombre, se exceden en sus tendencias y persiguen objetos de deseo. Y la tradición (*smrti*) también dice: «El deseo [...] es voraz y pernicioso» (B. Gītā III, 37). Y el *Manu Samhitā* (II, 4) también describe toda actividad como si se debiera al deseo. Esta enseñanza se desarrolla desde el principio hasta el final del capítulo.

17. *En un principio el ser, la única entidad*[57]*, no era más que esto. Y deseó: «Que se me permita tener una esposa, para poder tener descendientes. Que tenga riqueza para que pueda realizar ritos». Todo esto es deseo. Incluso si se deseara no se podría obtener más que esto. Por lo tanto, incluso hoy en día un hombre que está soltero también desea: «que se me permita tener una esposa para procrear y riqueza pa-*

57. Una entidad pensante que sentía su limitación por lo que empezó enseguida a desear.

ra llevar a cabo los ritos». Y hasta obtener cada una de estas cosas, se considerará incompleto. Ésa es su manera de completarse. La mente es su ser, el lenguaje su esposa, la energía vital su hijo, el ojo su riqueza humana, porque la obtiene a través del ojo, el oído, su riqueza divina, porque tiene noticias de ella a través del oído, y el cuerpo es su (instrumento para el) rito, porque se realizan los ritos a través del cuerpo. Este sacrificio tiene cinco factores, los animales tienen cinco factores, los humanos tienen cinco factores. El que lo conoce de esta manera obtiene todo esto.

En un principio el ser no era más que esto antes del matrimonio. El «ser» aquí significa el ser humano natural, ignorante de la más alta de las tres castas, identificado con el cuerpo y los órganos. No había nada distinto de este ser que pudiera ser deseado, como una esposa, y el ser era la única entidad que existía, poseída por la ignorancia, la cual es la raíz del deseo de una esposa y demás. Al cubrirse con las impresiones de la ignorancia que son naturales y que consisten en una superposición sobre el Ser de ideas de acción, sus factores como el actor y sus resultados, deseó: Permíteme (al actor) tener una esposa que me capacitará para los ritos. Sin ella yo no estoy capacitado para ellos. Permíteme tener una esposa para que me confiera este derecho y para que pueda procrear. Y permíteme tener riquezas, como un castillo, que son los medios para llevar a cabo los ritos, para que pueda realizarlos y me den prosperidad y liberación. Pueda yo realizar ritos que borren mis deudas y me ayuden a obtener los mundos de los dioses y los otros, así como también ritos que tengan fines materiales, como los que conducen al nacimiento de un hijo, a la riqueza y al paraíso. Limitado a estas cosas está el deseo.

Objetos deseables son solamente éstos: las cosas que abarca el deseo son instrumentos, es decir, esposa, hijo, riqueza y ritos. Los tres mundos, es decir, los de los hombres, el de los antepasados y dioses, no son más que los resultados de lo anterior. Porque el deseo de medios como esposa, hijo, riqueza y ritos es para asegurarse estos (mundos). Por tanto el deseo de los mundos es el mismo que el anterior. Éste y el mismo deseo asumen un doble aspecto según los fines y los medios. Se afirmará más tarde: «Todos no son sino deseos» (III, 5, 1; IV, 4, 22).

Ya que todas las cosas que se emprenden están en función de resultados, el deseo por los mundos, implícito en el primer deseo, se considera mencionado; de aquí la afirmación «todo esto es deseo». Cuando se habla de comer, la satisfacción que resulta no tiene que ser mencionada separadamente, porque el comer es para eso. Estas dos apetencias por los fines y medios son el deseo e incitado por éste e indefenso se enreda a sí mismo como un gusano de seda y queda absorbido en el camino de los rituales. Sale de sus tendencias y no conoce su propio ámbito, el Ser. Como el Taittirīya Brāhmana dice: «Ce-

gados por los ritos realizados con la ayuda del fuego, y sofocados por el humo, no conocen su propio ámbito: el Ser» (III, 10, 11, 1).

Se podría preguntar: ¿cómo es que se asegura que los deseos son tantos, si son infinitos? Esto se explica así: Porque incluso si lo deseara no se podría obtener más que esto, resultados y medios. No hay ninguna cosa en esta vida aparte de estos resultados y medios, ni visible ni invisible, que pueda ser adquirida. El deseo concierne a cosas que se puedan adquirir, y ya que éstas no van más allá de las mencionadas, es adecuado decir: «Todo esto es deseo». La idea es ésta: El deseo consta de las dos apetencias, por los fines y por los medios, visibles o invisibles, que son la esfera especial de un ser humano ignorante. Y por eso el sabio debe renunciar a ellos.

En los tiempos antiguos un ser humano con deseo tenía esa apetencia, y otros antes que él habían hecho lo mismo. Así es el mundo. Esta creación de Virāj ha sido de esta manera. Se ha dicho que tenía miedo por su ignorancia; e impulsado por el deseo, era desgraciado al estar tan solo. Para deshacerse de este aburrimiento deseó una esposa. Y se unió a ella, lo cual condujo a esta creación. Porque esto fue así, hasta este día, en su creación, un hombre que está solo desea, antes de su matrimonio, poder tener esposa a fin de poder procrear y tener riqueza para realizar ritos. Esto ya se ha explicado. Deseando así e intentando asegurarse la esposa y demás, hasta obtener cada una de estas cosas, se considera a sí mismo incompleto. Y por eso entiende que está completo cuando se asegura todas esas cosas. Pero cuando no se consigue obtener esta totalidad, las escrituras (*sruti*) sugieren un método para llevar esto a cabo: Su totalidad, la totalidad de este ser humano que se considera incompleto, es esto, llega de esta manera: El cuerpo con los órganos se divide. Como el resto sigue a la mente, ésta es su jefe, es como si fuera su ser.

Así como el cabeza de familia es como si fuera el ser de la esposa y del resto de la familia, porque estos cuatro le siguen a él, aquí también la mente es concebida como el ser para su perfección (para estar completo). De esta forma la palabra es su esposa, porque la palabra sigue a la mente como una esposa sigue a su marido. Se refiere a palabras que transmiten mandatos o prohibiciones, que la mente recibe a través del oído, las comprende y las utiliza. Así pues, la palabra es como una esposa para la mente. Y los dos, siendo marido y mujer, producen la energía vital para la realización de los ritos. Por lo tanto, la energía vital es como un hijo.

Los ritos, que representan la actividad de la energía vital, se realizan con la ayuda de la riqueza que es visible para los ojos. Por lo tanto, el ojo es la riqueza humana. Hay dos clases de riqueza, la humana y la otra distinta de la humana. Por tanto, la palabra calificativa «humano» se utiliza para distinguirla de la otra clase. La riqueza humana es como el ganado, que es usado en las ceremonias y se ve por el ojo. Así, pues, el ojo la hace posible. Y por esta relación del ojo con la riqueza, el ojo es llamado riqueza humana. Porque él la obtiene a través del ojo, ve las vacas, etc. ¿Cuál es la otra clase de riqueza? El

sar así exactamente. Porque el mismo día que realiza esta ofrenda o que ofrece todo el alimento a los dioses podría traspasar los umbrales de la muerte.
«¿Por qué no se agotan, aunque estén siendo comidos todo el tiempo?» significa que el ser (el que come) es la causa de su permanencia, ya que produce esta comida una y otra vez. «El que conoce esta causa de permanencia» significa que el ser (el que come) es la causa de su permanencia, porque produce este alimento a través de su meditación para el momento presente y para los ritos. Si él no hace esto, se agotará. Él come alimento con prātika, *que significa permanencia. Por tanto el significado es permanencia: «llega a los dioses y vive del néctar». Es un elogio.*

Las palabras *medha* y *tapas* aquí significan meditación y ritos respectivamente, porque éstos son los temas, y el significado ordinario de esas palabras (inteligencia y austeridad) está fuera de lugar. Porque ritos con los cinco factores, como el de la esposa y lo demás, ya se han descrito, y justo después de esto la meditación se refiere a las palabras «El que lo conoce de esta manera», etc. (I, 4, 17). Así el sentido de la frase es: «Las siete clases de comida que el padre produjo a través de su meditación y ritos es lo que os revelaré». Las últimas palabras deben añadirse para completar la frase. En los Vedas el significado de los *mantras*, al estar oculto, es generalmente difícil de entender, así pues, el *brāhmana* procede a explicarlos. ¿Cuál es el significado de «Aquel padre produjo siete clases de alimentos a través de la meditación y ritos?». Se contesta: El texto explica la frase solamente por el uso de la partícula *hi*, que significa (por supuesto) un hecho conocido. Es decir, el significado de este *mantra* es muy conocido. Las palabras del *mantra* «el padre produjo», que tienen la forma de una narración, también se refieren a algo conocido. Aquí el *brāhmana* osadamente dice: El padre por supuesto los produjo a través de la meditación y los ritos.

Un objetor pregunta: ¿Cómo resulta conocido este significado?

El vedantín responde: En primer lugar es evidente que el hombre ignorante es el padre de los medios, comenzando por la esposa y terminando con los ritos, con lo que los mundos se consiguen como resultado, y también se afirma en el pasaje «Permíteme tener una esposa», etc. (I, 4, 17). Aquí se ha dicho que la meditación, que es riqueza divina, los ritos y un hijo son los medios con los que el padre proyecta los mundos que son los resultados. Y lo que se afirma más tarde en (I, 5, 16) es también conocido. Así pues, es correcto decir: El padre los produjo a través de la meditación y los ritos. Más todavía, se sabe en la vida que el deseo está interesado en resultados. Y la esposa y demás se ha dicho que son objetos de deseo en el pasaje «Todos éstos son deseos» (I, 4, 17).

Quizá no haya deseo en el tema del conocimiento de la verdad de lo Absoluto (liberación), porque se trata de la unidad de todas las cosas. Y así se da

por supuesto que las acciones y los pensamientos naturales de alguien que no están de acuerdo con las escrituras conducen a una proyección del universo relativo (a la no liberación). Esto también lo demuestra el hecho de que los malos resultados que terminan en identidad con objetos inmóviles se deben a esos pensamientos y acciones. Pero el texto busca demostrar que la relación de fin y de medios entre objetos está de acuerdo con las escrituras, porque se busca inculcar una aversión hacia ellos para poder vivenciar la verdad del Absoluto. Como todo este universo sutil y denso es impuro, transitorio, consiste en fines y medios, es doloroso y cae dentro de la categoría de la ignorancia, se llega al astío de él, y por eso ha de presentarse la verdad del Absoluto.

Aquí se exponen los diferentes usos de la variedad de alimentos. Una es común a todos los que comen, ésa es la expresión del *mantra*. Su explicación está dada por la frase Este alimento es alimento común de todos los que comen. ¿Qué es esto? Lo que es comido por todos los seres diariamente. El padre, después de producir las diferentes clases de alimentos, los designó para ser la comida común para todos los que comen. El que adora es devoto a este alimento que es común a todos, el cual sostiene la vida de todos los seres vivientes. Adoración, como vemos en la vida, significa devoción, como cuando decimos «Se adora a un maestro», «Se adora a un rey», etc.; el significado es: él que está básicamente interesado en disfrutar del alimento para prolongar su existencia, a pesar de realizar los ritos para almacenar resultados (buenos) invisibles, nunca está libre del mal. Compara el *mantra* védico: «Si un ser humano (ignorante) obtiene un alimento inútil (para los dioses), su muerte es cierta» (R. X, 117, 6). Y las escrituras: «No se debe cocinar sólo para sí mismo» (Mbh. XII, 218, 5), «El que come sin ofrecer a los dioses es un ladrón» (B. Gītā III, 12), «El asesino de un noble *brāhmana* borra (su culpa) en el hombre que come su comida», etc. (M. VIII, 317). ¿Por qué él no estará libre del mal? Porque la comida que es comida por todos los seres es comida general, propiedad común de todos. Y precisamente porque es alimento de todos, cualquier bocado que se introduce en la boca parece ser doloroso para los otros, porque todo el mundo espera ansiosamente que sea suyo. Por lo tanto, es imposible comer sin causar dolor a los demás. Las escrituras también dicen: «Ya que las culpas de los hombres (están en los alimentos, es una gran falta el no compartirlos con los demás)».

Algunos dicen que se refiere al alimento llamado *vaiśvadeva*, que ofrecen diariamente (en el fuego) los padres de familia para las bestias, etc. Esto está equivocado, porque este alimento particular no se observa que sea común para todos los que comen como lo que es comido para todas las criaturas. Tampoco la especificación «Lo que es comido» concuerda con ello. Además, como este alimento conocido como *vaiśvadeva* está incluido en «Lo comido por todas las criaturas», la última clase de comida se entiende que es también comida por todos los gatos, perros, etc., ya que vemos que existe esa comida además de la conocida como *vaiśvadeva*. Respecto a eso la especificación «Lo

que es comido» es apropiada. Si las palabras «común a todos los que comen» no significan este alimento, dará lugar a la sospecha de que no fuera producida y proporcionada por el padre. Pero hay unanimidad en el punto de que toda clase de alimentos fueran producidos y proporcionados por él. Además no es cierto que el que realiza el rito escritural llamado *vaiśvadeva* estaría libre de culpa. Y no ha sido prohibido. Ni tampoco un tipo de trabajo odioso por naturaleza como pescar, por ejemplo, porque lo practica la gente decente. Y las sagradas escrituras dicen que el no realizarlo aumenta la culpa. Pero en el otro caso existe la posibilidad de culpa, ya que el *mantra* védico dice: «Yo me alimento de la persona que come la comida (sin dar parte de ella a los otros)» (Tai. Up. III, 10, 6).

«Repartió dos partes a los dioses» es la forma del *mantra*. ¿Cuáles son las dos clases de comida que él produjo y proporcionó a los dioses? El hacer ofrendas en el fuego, y el ofrecer presentes a los dioses después de finalizar lo anterior. Como el padre distribuyó esas dos clases de alimentos a los dioses, hasta hoy el padre de familia realiza ambas oblaciones en el fuego, pensando que está ofreciendo ese alimento a los dioses, y después les ofrece presentes. Algunos, sin embargo, dicen que las dos clases de alimentos que el padre da a los dioses no son las dos ofrendas arriba citadas, sino los sacrificios de la luna nueva y llena. El primer punto de vista sostiene que las dos ofrendas arriba referidas se mencionan porque las escrituras indican ambas (alimentos y ofrendas) como dos, y estas ofrendas son muy conocidas. (Esto es refutado como sigue:) Aunque el número es correcto respecto a las dos ofrendas, sin embargo el hecho de que los sacrificios de la luna nueva y llena, que también son mencionados por las escrituras, son el alimento de los dioses, es muy conocido por estar revelado en los *mantras*. Además, cuando se presenta la elección entre un objeto principal y un objeto subordinado (indicados por la misma palabra), hay preferencia por el primero. Y los sacrificios de la luna nueva y llena son más importantes que las dos ofrendas mencionadas anteriormente. Así pues, es adecuado concluir que son mencionados por las palabras «Él proporcionó dos a los dioses». Estas dos clases de alimentos, el sacrificio de la luna nueva y llena, fueron separados aparte por el padre para los dioses, y para mantenerlos intactos para ellos no hay que dejarse llevar por los sacrificios con fines materiales. Esto se sabe por el Satapatha Brāhmana (I, 3, 5, 10). Por el uso del sufijo que significa hábito entendemos que no se debe estar totalmente absorbido con la realización de estos sacrificios con fines materiales.

Una (parte) la dio a los animales. ¿Cuál es ese alimento que el padre dio a los animales? Es leche. ¿Cómo sabemos que los animales son los que la poseen? Esto se explica: Porque los hombres y los animales en principio viven sólo de leche. Debe ser su alimento, porque ¿de qué otra manera vivirían al principio? Los hombres y animales hoy en día viven de este alimento, precisamente porque el padre se lo proporcionó al principio. Por lo tanto los hombres de las tres castas más elevadas hacen que un niño recién nacido lama

pura mantequilla, en contacto con el oro, en la ceremonia después del nacimiento, o después de mamar. Las otras castas (que no tienen esta ceremonia) hacen lo que sea practicable. En el caso de los animales distintos al hombre, solamente los muy jóvenes maman. Y ellos hablan de un ternero recién nacido, cuando alguien les pregunta qué edad tiene, porque no está todavía comiendo hierba; es joven todavía y vive de leche. Si primero toman mantequilla pura en la ceremonia postnatal y otras ceremonias, o si otros beben leche, en ambos casos sólo leche, porque la mantequilla purificada, al no ser sino una forma de leche, es también leche.

¿Por qué la comida de los animales, que es la séptima en orden, se explica como la cuarta? Porque es un instrumento de los ritos. Los ritos como el de *agnihotra* (del fuego) se realizan con ayuda de la leche. Y estos ritos, que dependen de la riqueza, son la forma de las tres clases de alimento o de comida que van a ser de ahora en adelante mencionadas, las cuales son los resultados como las dos clases de alimento en los sacrificios de la luna nueva y llena mencionadas anteriormente. Por lo tanto estando dentro de la categoría de ritos, se explican junto con ellos. Más aún, ya que ambos son igualmente medios, por orden se debe dar prioridad a la sucesión natural conveniente para la interpretación. Además esta forma de explicarlo facilita la comprensión. Las diferentes clases de comida pueden fácilmente ser explicadas sin interrupción, y su significado también será fácilmente captado. ¿Cuál es el significado de «en ello descansa todo, lo que vive y lo que no vive»? Que en la leche por supuesto el alimento de los animales descansa todo esto, todo el universo en su triple división del cuerpo, los elementos y los dioses, lo que vive, el mundo animado, y aquello que no vive, los objetos inanimados como las colinas. La palabra «por supuesto» significa algo muy conocido y apoya la explicación. ¿Cómo es que la sustancia llamada leche es el soporte de todo? Porque es la causa. Y es una causa de lo que es parte integral de los ritos como el de *agnihotra* y otros ritos está probado por cientos de textos tradicionales (*sruti* y *smrti*). Así pues, es adecuado explicar el *mantra* por el uso de la palabra «por supuesto».

Se dice en otros *brāhmanas* que haciendo ofrendas de leche en el fuego durante un año se conquista una muerte lejana. Se refiere a lo siguiente: Durante un año trescientos sesenta sacrificios son ofrecidos (contando el sacrificio de la mañana y de la tarde como uno). Es todo el número (partiendo cada uno en dos). Los ladrillos llamados *yajusmati*, usados para hacer el altar de *agnihotra*, están también en este número. Los sacrificios son considerados como estos ladrillos, y así también son los días del año. A través de esta meditación basada en la semejanza, las gentes se identifican con el fuego. El Prajāpati llamado el Año. Ofreciendo sacrificios durante un año de esta manera se conquista una muerte más lejana. Se nace después de la muerte entre los dioses, y no hay más muerte. Así dicen los textos *brāhmana*.

No se debe pensar de esta manera. Aquel que conoce lo anteriormente dicho, que todo descansa en la leche, siendo el resultado de los sacrificios de la

leche, conquista una muerte más lejana cada día que hace esa ofrenda. No tiene que esperar un año, sino que se identifica con el universo en un día. Esto se expresa en el texto «Conquista una muerte más lejana». El sabio una vez muerto o liberado del cuerpo se identifica con el universo y no toma ningún otro cuerpo limitado que haga posible una muerte posterior. ¿Cuál es la razón de que conquisten una muerte posterior al identificarse con el universo? Se contesta: Porque se ofrece todo el alimento comible para todos los dioses a través de los sacrificios de la mañana y de la tarde. Por lo tanto es adecuado que haciéndose a sí mismo uno con los sacrificios e identificándose con todos los dioses como su alimento, siendo la suma total de ellos, no muera más. Esto también ha sido dicho en otro *brāhmana*: «Brahman, el nacido de sí mismo (quien busca la identidad con Hiranyagarbha la vida total)», lleva a cabo ritos. Reflexionó: «Los ritos no producen resultados eternos. Bien, permíteme ofrecerme a mí mismo en todos los seres (como en el fuego) y todos los seres en mí». Ofreciéndose a sí mismo en todos los seres y todos los seres en sí mismo, obtuvo el lugar más alto entre todos los seres, independencia y absoluto dominio» (X. XVII, 7, 1.1).

¿Por qué no se agotan aunque estén siempre comidos todo el tiempo? Desde que el padre produjo las siete clases de alimento los distribuyó a los diferentes grupos de comedores. Han estado comiendo esos alimentos, porque viven de ello. Y debieran estar agotados, puesto que todo lo que es hecho debe consumirse. Pero no se están consumiendo porque vemos que el universo permanece intacto. Por lo tanto debe haber una causa para su permanencia. He aquí la cuestión: «¿Por qué no están agotados?». Se contesta de la siguiente manera: El ser es desde luego la causa de su permanencia. Exactamente igual que al principio el padre fue el productor de las diferentes clases de comida, a través de su meditación y sus ritos con cinco factores como la esposa, y aquellos a quienes él dio los alimentos, a pesar de ser sus hijos, los que se alimentan de ellos, son sus padres también, porque ellos los producen a través de su meditación y de sus ritos. Esto se expresa de la siguiente manera: El ser que come los alimentos es desde luego la causa de su permanencia. ¿Cómo? Esto se explica: Porque produce este alimento de siete clases que consiste en el cuerpo, los órganos, acciones y resultados, una y otra vez a través de su meditación y ritos, los esfuerzos de su palabra, mente y cuerpo. Si no hiciera esto, no produciría en un momento dado las siete clases de alimento mencionados anteriormente a través de su meditación y ritos, y se agotaría, o se terminaría, siendo todo el tiempo comido. Por lo tanto de la misma manera que el ser está continuamente alimentándose, está también creando el alimento según su meditación y ritos. El ser es la causa de su permanencia al crearlos continuamente. Y por esta razón los alimentos no se agotan a pesar de que están siendo comidos.

Por tanto todo el universo que consiste en una serie de meditaciones o ritos, medios y fines, acciones y resultados, aunque se sostiene todo junto por una corriente de actividad e impresiones de innumerables seres en combina-

ción, es transitorio, impuro inconsistente, semejando a un río que corre o a una lámpara que está ardiendo, débil como un tallo de plátano, y comparable a la espuma, a la ilusión, a un espejismo, a un sueño. Sin embargo a aquellos que se han identificado a sí mismo con ellos se les aparece como no decadente, eterno y lleno de sustancia. Así pues, para estimular nuestra renuncia el texto dice: «Él produce su alimento a través de su meditación en el momento y los ritos. Si no lo hiciera aquello se agotaría», porque el segundo capítulo al conocimiento del Brahman ha de ser señalado a los que están a disgusto con el universo.

Aunque quedan tres clases de alimentos por ser descritos todavía, aun considerándolos junto con los anteriores como explicados ya, el resultado del conocimiento de éstos tal como son se resume así: «El que conoce esta causa de su permanencia como se ha descrito anteriormente» significa que el ser (el que come) es sin duda la causa de su permanencia, porque él produce este alimento a través de su meditación y de los ritos durante todo el tiempo. Si no hiciera esto, aquello se agotaría. «Él come alimento con *prātika*» se explica de esta manera: «*prātika*» significa permanencia, por lo tanto el significado es permanente. Aquel que sabe que el ser que es el padre de las diferentes clases de alimento es causa de su permanencia, come alimentos y nunca se convierte en una parte subordinada a ello. El sabio, a diferencia del ignorante, al ser el ser de los alimentos, se convierte en su consumidor, pero nunca en un alimento más. Él llega a los dioses, se identifica con ellos, y vive del néctar. Esta frase es un elogio; no tiene nuevo significado.

3. *«El tercero lo designó para sí mismo», esto significa: Designó para sí la mente, el órgano de la palabra y la energía vital. (Se dice:) «Mi mente estaba en otra parte, estaba distraído, no lo vi». A través de la mente se ve y se oye. El deseo, la determinación, la duda, la fe, el querer tener fe, la constancia, la inconstancia, la firmeza, la vergüenza, la inteligencia y el temor, todo ello no es sino mente. Si alguien es tocado desde atrás, lo sabe a través de la mente. Y cualquier tipo de sonido no es más que el órgano de la palabra que sirve como medio para alguna cosa, pero no es en sí mismo nada.* Prāna, apāna, vyāna, udāna, samāna *y* ana *no son sino la energía vital. El cuerpo se identifica con el órgano de la palabra, la mente y la energía vital*[59].

Las tres clases de comida, resultado de los ritos, con los cinco factores, de los cuales hemos hablado que son efectos de vasto alcance, se mantuvie-

59. Ver Mai. Up. VI, 30, para una explicación detallada de esta identificación de la mente con la energía vital según la filosofía sankya.

ron separados de los anteriores de aquí hasta el final de esta sección. Lo siguiente hasta terminar está dedicado a la explicación de ello. ¿Cuál es el significado que designó para sí mismo? Significa: La mente, el órgano de la palabra y la energía vital son las tres clases de alimentos. El padre, después de producirlos al comienzo del ciclo, los designó para sí mismo.

Hay una duda respecto a la existencia y naturaleza de la mente. Por eso el texto dice: Existe una mente separada de los órganos externos, como el oído. Porque es sabido que, incluso cuando hay una conexión entre el órgano externo, el objeto y el ser, el ser humano no percibe un objeto que pueda estar situado justo en frente, y cuando se le pregunta ¿has visto esta forma? dice: «Mi mente estaba en otra parte, estaba distraído, no lo he visto». De manera semejante cuando se le pregunta ¿has oído lo que he dicho? dice: «Estaba distraído, no lo he oído». Por tanto, se comprende que esa otra cosa, es decir, el órgano interno llamado mente, que se une a sí mismo con los objetos de todos los órganos, existe, y en ausencia de él, el ojo y otros órganos fallan en percibir sus respectivos objetos, como forma y sonido, aunque tengan capacidad para hacerlo. Y en su presencia lo consiguen. Por eso a través de la mente todo el mundo ve y oye, pues la visión y demás son imposibles cuando la mente está ocupada.

Después de haber probado la existencia de la mente, el texto pasa a describir su naturaleza: El deseo, la atracción sexual y cosas por el estilo, la resolución, el decidir sobre algo que está ante nosotros, como lo blanco o lo azul, la duda, la noción de incertidumbre, la fe, la creencia en la eficacia de los ritos que van dirigidos a fines invisibles (lo futuro) así como también la creencia en la existencia de dioses y semejantes, el deseo de fe, o la noción opuesta, la entereza o la firmeza, para soportar el cuerpo, etc., cuando caen en la inestabilidad su opuesto, la vergüenza, la inteligencia y el miedo, todo ello no es sino mente. Son formas de la mente o del órgano interno. Otra razón para la existencia de la mente se expone así: Porque incluso si es tocado por alguien por detrás de una forma invisible, es decir, sin verle, se distingue que es un toque de la mano o que es un toque de la rodilla, es decir, si le tocan con la mano o con la rodilla, por lo tanto el órgano interno llamado mente existe. Si no hubiera mente para distinguirlos, ¿cómo podría la piel sola hacerlo? Eso que nos ayuda a distinguir entre las distintas percepciones es la mente.

Por lo tanto la mente existe, y su naturaleza también ha sido conocida. Tres clases de alimentos, que son los resultados de los ritos, es decir, la mente, el órgano de la palabra y la energía vital, se han intentado explicar aquí en sus divisiones de acuerdo con el cuerpo, los elementos y los dioses. De éstos solamente la mente, fuera del grupo formado por el órgano de la palabra, la mente y la energía vital relacionadas con el cuerpo, ha sido explicada. A continuación se describe el órgano de la palabra. El texto dice: Y cualquier clase de sonido en el mundo, tanto si es un sonido articulado por las criaturas con la

ayuda del paladar y demás, como si es de otra clase producido por instrumentos musicales o por las nubes, no es sino el órgano de la palabra. Así ha sido explicado el órgano de la palabra. Se describe su función o funcionamiento: Sirve para determinar o revelar una cosa, pero él no puede revelarse a sí mismo como las cosas; él solamente las revela, revela o expresa las cosas, porque él es autoluminoso como una lámpara. La luz de una lámpara no es revelada por ninguna otra luz. Similarmente el órgano de la palabra solamente revela o manifiesta cosas, pero no puede él mismo ser revelado por otros. Por lo tanto, las escrituras evitan un regreso al infinito diciendo: «no puede él mismo ser revelado». Es decir, la auténtica función del órgano de la palabra es revelar.

Aquí se describe la energía vital: *Prāna*, la función que está conectada con el corazón y que es capaz de moverse a la boca y a las fosas nasales, así llamada porque se mueve hacia delante. *Apāna*, que funciona debajo del corazón y se extiende hasta el ombligo; se llama *apāna* porque ayuda a la excreción. *Vyāna* es lo que regula el *prāna* y *apāna* y es unión o nexo entre ellos y también la causa de acciones que requieren fuerza. *Udāna* es lo que causa la nutrición, el crecimiento, etc.; se extiende desde la planta de los pies hacia arriba. *Samāna*, así llamado porque asimila lo que nosotros comemos y bebemos, tiene su asiento en el vientre y ayuda a la digestión del alimento o de la comida. *Ana* es la generalización de estas funciones particulares y concierne a las actividades generales del cuerpo. Así todas estas funciones del *prāna* y el resto, como han sido descritas, no son sino energía vital.

El *prāna*, que significa el *ana* (la función nerviosa general) en el cuerpo con funciones concretas o particulares, ha sido descrita ya. Y su actividad también ha sido explicado haciendo referencia a sus distintas funciones. Por lo tanto, las tres clases de alimentos llamados mente, el órgano de la palabra y la energía vital en relación con el cuerpo ya han sido explicados. Identificado con éstos, o sus modificaciones, compuestas por la mente, el lenguaje y la energía vital de Hiranyagarbha (la vida), este cuerpo, incluyendo los órganos, es el microcosmos al que se llama ser, porque es aceptado como su ser por el ignorante. Lo que ha sido descrito de una manera general como «identificado por éstos» se ha aclarado por la especificación con el órgano de la palabra, la mente y la energía vital. Las manifestaciones de estos alimentos que pertenecen a la vida (Hiranyagarbha) relacionados con los elementos han sido descritas en el *mantra* siguiente:

4. *Éstos son los tres mundos. El órgano de la palabra es este mundo (la tierra), la mente es el firmamento, y la energía vital es aquel mundo, (el cielo).*

El órgano de la palabra, la mente y la energía vital son los tres mundos llamados tierra, firmamento y cielo. Esto se especifica: el órgano de la pa-

labra es este mundo, la mente es el firmamento y la energía vital es aquel mundo.

5. *Éstos son los tres Vedas. El órgano de la palabra es el* Rig-Veda, *la mente el* Yajur-Veda *y la energía vital el* Sāma-Veda.

6. *Éstos son los dioses, los antepasados (*manes*) y los hombres. El órgano de la palabra es los dioses, la mente, los* manes, *y la energía vital, los hombres.*

7. *Éstos son el padre, la madre y el niño. La mente es el padre, el órgano de la palabra es la madre y la energía vital es el niño.*

«Éstos son los tres Vedas», etc. Estas frases son todas fáciles de entender[60].

8. *Todo esto es lo que es conocido, lo que es deseable conocer y lo que es desconocido. Cualquier cosa que se conoce es una forma del órgano de la palabra, porque es el conocedor. El órgano del lenguaje le protege (al que sabe esto) convirtiéndolo en aquello (que es conocido).*

Se especifica así: Cualquier cosa que es claramente conocida es una forma del órgano de la palabra. Las mismas escrituras aportan el razonamiento: porque él es el conocedor, siendo autoluminoso. ¿Cómo puede ser distinto a un conocedor que trae a la luz otros objetos también? Más adelante se dirá: «Porque por ella (la palabra) se conoce al amigo» (IV, 1, 2). Aquel que sabe las particularidades de la palabra obtiene el siguiente resultado: Él protege al que conoce sus manifestaciones como se ha dicho arriba, se convierte en aquello que es conocido. Esto es, se convierte en su alimento, u objeto de alegría, en esa forma.

9. *Cualquier cosa deseable de conocer es una forma de la mente, pues la mente es lo que es deseable de conocer. La mente le protege (al que sabe esto) y le convierte en aquello (que es deseable conocer).*

Lo que sea deseable conocer con claridad es una forma de la mente, pues la mente, que toma la forma de una duda (considera los pros y contras de una

60. Debían de ser fáciles de entender para los lectores de Śankara de aquella época, situación y tradición. Nosotros encontramos algunas contradicciones en estas analogías. Por ejemplo: el lenguaje es por un lado la tierra (4) y por otro los dioses (6).

cosa), es lo que es deseable conocer. Como antes, aquel que conoce las manifestaciones de la mente consigue el siguiente resultado: La mente le protege y le convierte en lo que es deseable conocer, se convierte en su alimento en esa forma.

10. *Cualquier cosa desconocida es una forma de la energía vital, pues la energía vital es lo desconocido. La energía vital protege a (aquel que conoce esto) convirtiéndole en aquello (lo que es desconocido).*

Cualquier cosa completamente desconocida, y ni siquiera sospechada, es una forma de la energía vital, pues la energía vital es lo desconocido. Y las escrituras reveladas hablan de ello como lo indefinido (Ch. Up. II, 22, 1).

Teniendo en cuenta que el órgano de la palabra, la mente y la energía vital han sido divididos en formas de lo conocido, lo que es deseable conocer y en lo que es desconocido, las frases como «Éstos son los tres mundos» han de ser aceptadas sólo por la autoridad de las escrituras. Y como vemos que estas tres formas son aplicables a todas las cosas, a partir de la frase de las escrituras podemos comprender que la meditación ha de ser limitada a objetos particulares como se ha indicado. La energía vital le protege convirtiéndole en aquello. Se convierte en su alimento en forma de lo desconocido. A menudo vemos que maestros y padres ayudan a sus alumnos e hijos (pequeños), sin tener demasiada confianza en ellos, desconociéndolos. De una manera similar la mente y la energía vital pueden ser el alimento del sabio, aunque confíe poco en la mente y la energía vital le sea desconocida.

Las manifestaciones del órgano de la palabra, la mente y la energía vital en cuanto se refieren a los elementos se han descrito ya. Los siguientes (tres) párrafos tratan de sus manifestaciones en relación con los dioses:

11. *La tierra es el cuerpo de ese órgano de la palabra, y el fuego es su órgano luminoso. Hasta donde quiera que el órgano de la palabra llegue, hasta allí se extiende la tierra y hasta allí se extiende el fuego.*

La tierra es el cuerpo, o el contenedor externo, de ese órgano de la palabra del que se ha hablado como alimento de Hiranyagarbha (la vida total), y este fuego terrestre es su órgano luminoso, el contenido de la tierra. El órgano de expresión de la vida tiene dos formas: una es el efecto (cuerpo), el contenedor no-luminoso; la otra es el instrumento (órgano), el contenido luminoso. Ambos, tierra y fuego, no son sino los órganos de expresión de la vida. Y hasta dondequiera que este órgano en su doble aspecto del cuerpo y los elementos se extiende, hasta allí se extiende la tierra, el efecto, como su contenedor, y

hasta allí lo hace este fuego, el cual es el contenido y el instrumento, atravesando la tierra en su forma luminosa. El resto es similar.

12. *El cielo es el cuerpo de la mente, y el sol es su órgano luminoso. Y hasta dondequiera que la mente se extienda, hasta allí se extiende el cielo y también el sol. Los dos estaban unidos, y de aquello emanó la energía vital. Es el supremo. No tiene rival. Un segundo sería un rival. El que sabe esto así no tiene rival.*

El cielo es el cuerpo, el efecto, el continente, de la manera que se ha nombrado, como alimento de la vida (Hiranyagarbha), y ese sol es su órgano luminoso, el contenido. Allí hasta donde la mente, en su aspecto relacionado con el cuerpo o los elementos, se extiende, hasta allí se extiende el cielo, que es el continente de la mente, el órgano luminoso, y hasta allí lo hace también el sol, que es el órgano luminoso y el contenido. Los dos, fuego y sol, que son las formas del órgano de la palabra y la mente que están en relación con los dioses, la madre y el padre, estaban unidos, entre las dos mitades de la concha cósmica (cielo y tierra). Uno está determinado a hacer la función de reproducción que pertenece al padre, la mente o el sol, y la otra la de manifestación que pertenece a la madre, el órgano de la palabra o el fuego. Y de esta unión la energía vital o Vāyu[61] emanó, para funcionar como vibración. Aquello que emanó es el Supremo, y no sólo eso sino que es también sin un rival. ¿Qué es un rival? Un segundo ser, que aparece como un adversario, es llamado rival. Así pues, el órgano de la palabra y la mente, aunque son entidades diferentes, nunca llegan a ser rivales, por estar ambas subordinadas a la energía vital (en el plano cósmico) así como en el cuerpo. Incidentalmente, el resultado de la meditación en esta ausencia de rivalidad es como sigue: El sabio, que conoce la energía vital, como tal sin un rival, no tiene rival tampoco.

13. *El agua es el cuerpo de la energía vital, y la luna es su órgano luminoso. Y allí hasta donde la energía vital se extiende, allí se extiende el agua y allí se extiende la luna. Son iguales, y son infinitas. Aquel que medita sobre ellas como finitas conquista un mundo finito, pero quien medita sobre ellas como infinitas conquista un mundo infinito.*

El agua es el cuerpo, el efecto, el continente de los órganos, la energía vital que es el alimento de Hiranyagarbha, no de la que ha sido descrita como

61. El aire, una manifestación de la vida total o Hiranyagarbha. Se personaliza como un dios.

niño[62], y la luna es su órgano luminoso, como antes. Y allí hasta donde la energía vital en sus aspectos relacionados con el cuerpo se extiende, allí se extiende el agua, y hasta allí lo hace la luna, el contenido del agua, el órgano, que en sus aspectos relacionados con el cuerpo y los elementos penetra el agua. Es decir, al órgano relacionado con el cuerpo lo penetra el agua. Y éstas son las tres clases de alimentos, el órgano de la palabra, la mente y la energía vital, que fueron producidos por el padre a través de los ritos con los cinco factores. Y todo el universo en sus aspectos relacionados con el cuerpo y los elementos es penetrado por ellos.

No hay nada aparte, ni como efecto ni como instrumento (cuerpo u órgano), y la vida, Hiranyagarbha, es la suma de esto. El órgano de la palabra, la mente, y la energía vital son exactamente iguales en extensión, ocupan todo lo que concierne al mundo animado en sus aspectos relacionados con el cuerpo y los elementos, y por esta misma razón son infinitos, porque duran tanto como el universo relativo. Desde luego nosotros no conocemos ningún otro universo relativo aparte de los cuerpos y los órganos. Y se ha dicho que el lenguaje, la mente y la energía vital consisten en cuerpo y órganos. Aquél, que medita sobre ellos como parte y porción de Hiranyagarbha en sus aspectos relacionados con el cuerpo o los elementos, como finitos, conquista un mundo finito, un resultado que es proporcional a su meditación. Esto es, él nace como finito, no como uno con ello. Pero aquel que medita sobre ellos como infinitos, como componentes del universo, parte y porción de todos los seres, y no limitado, alcanza un mundo infinito.

Se ha dicho que el padre, después de producir siete clases de alimentos a través de ritos con los cinco factores, designó tres de ellos para sí mismo. Los resultados de esos ritos han sido explicados. Ahora veremos como éstos son resultados de los ritos. Es porque descubrimos que estas tres clases de alimentos tienen cinco factores, ya que la riqueza y los ritos pueden también estar incluidos en ellos. La tierra y el fuego, como ha sido explicado, son la madre, y el cielo y el sol son el padre. Y la energía vital (Vāyu), que está entre los dos, es el hijo. A fin de mostrar cómo la riqueza y los ritos pueden ser incluidos en ello, se presentan los dos párrafos siguientes:

14. *Prajāpati (Hiranyagarbha) tiene dieciséis dígitos y es representado por el año. Las noches (y los días) son sus quince dígitos, y hay un dígito constante que es el decimosexto. (Como la luna) es llenado y también consumido por las noches (y los días). A través de este decimosexto dígito penetra todos estos seres vivientes en la noche de lu-*

62. Śankara hace referencia a I, 5, 7, donde se declara que de las tres partes del cuerpo, es decir, del ámbito físico, la tercera es el niño como energía vital.

na nueva y se eleva al día siguiente. Por lo tanto, durante esa noche no se debe quitar la vida de los seres vivos, ni tan siquiera a un camaleón en adoración a la deidad.

Prajāpati, que consta de las tres clases de alimento que estamos considerando ahora, se describe como el año. Tiene dieciséis dígitos o miembros y, representado por el año, es el año o es el tiempo. Las noches y los días, los días lunares, son los quince dígitos de Prajāpati, que está compuesto de tiempo, y el dígito constante, que es siempre el mismo, es su decimosexto dígito. Se llena y también se consume por las noches, los días lunares, llamados los dígitos. En las quincenas luminosas o brillantes Prajāpati, que es la luna, se llena por los días lunares comenzando por el primero y aumentando gradualmente sus dígitos, crece hasta que obtiene la plenitud de su órbita en la noche de luna llena, y es también consumido por ellos en las quincenas oscuras a través del descenso gradual o disminución gradual de los dígitos hasta que solamente queda el dígito constante en las noches de luna nueva. A través de este decimosexto dígito permanente, llamado el dígito constante, Prajāpati, que es el tiempo, penetra todos estos seres vivos por el agua que beben y la hierba que comen, es decir, los penetra en estas dos formas, en las noches de luna nueva y permaneciendo ahí toda la noche se eleva al día siguiente, unido al segundo dígito.

Así pues, Prajāpati, como totalidad, surge como resultado de los ritos con los cinco factores, que están completamente de acuerdo con su deseo: «Permíteme tener una esposa, a fin de que pueda procrear. Y permíteme tener riquezas, para que pueda realizar los ritos» (I, 4, 17). Es un principio aceptado en la vida que el efecto es proporcionado a la causa. Como la luna en esta noche habita en su dígito constante penetrando todos los seres vivos, no se les debe matar; ni siquiera a un camaleón, el cual es por naturaleza vicioso y es matado por la gente, porque sólo el verlo da «mala suerte». Se podría preguntar: ¿No está prohibida la muerte de animales por el mandato «No hay que matar ningún animal excepto cuando esté prescrito por las escrituras» (cf. C. VII, 15, 1)? A esto respondemos: Sí, así es. El presente texto, sin embargo, no hace una excepción a esa regla sobre la matanza de animales en un tiempo que no sea en la noche de luna nueva, ni siquiera la de un camaleón. Sólo se hace (en respeto) y adoración a esta deidad, la luna.

15. *Prajāpati, que tiene dieciséis dígitos y está representado por el año, es sin duda el ser humano que conoce lo arriba mencionado. La riqueza constituye sus quince dígitos, y el cuerpo, su decimosexto dígito. Se llena y también se consume por la riqueza. El cuerpo representa el centro de la rueda, mientras la riqueza son los radios. Por*

eso si un hombre pierde todo pero vive, la gente dice que solamente ha perdido los radios de la rueda.

Aquel que ha sido remotamente descrito como Prajāpati, que tiene dieciséis dígitos y está representado por el año, no debe ser considerado lejano. ¿Quién es él? El ser humano que conoce a Prajāpati está formado por las tres clases de alimentos y es idéntico a sí mismo como ha sido descrito antes. ¿Cuál es la similitud entre ellos? Se explica así: La riqueza, como puede ser un rebaño, constituye los quince dígitos de este hombre y se conoce, como anteriormente se ha indicado, porque aumenta y disminuye, y ayuda a la realización de los ritos. Para contribuir a su plenitud, el cuerpo es el decimosexto dígito de este sabio, que corresponde al dígito constante (el de la luna). Igual que la luna, se llena y se consume por la riqueza. Esto es algo común en la vida. Representa el centro de una rueda y es adecuado que sea así. Es el cuerpo. La riqueza representa las cosas externas, como los rayos de la rueda. Incluso si un hombre perdiera todas las cosas, sufriría por ello, pero él, que es el centro de la rueda, seguiría viviendo. La gente dice en ese caso que solamente ha perdido las cosas externas, que ha sido privado de sus adornos exteriores, como una rueda que pierde sus rayos. Es decir, si está vivo, crece por medio de la riqueza, que corresponde a los rayos de la rueda.

Se ha explicado cómo un hombre por la realización de los ritos con los cinco factores combinados con la meditación y la riqueza divina se convierte en Prajāpati, que está compuesto por las tres clases de alimentos. Y también se ha dicho que la riqueza y las posesiones como una esposa representan las cosas externas. En la parte del trozo anterior solamente se ha conocido en una forma general que los hijos, los ritos y la meditación conducen a la obtención de los mundos, pero no que hay una muy definida relación entre estos y aquellos resultados. Esta relación entre los medios tales como el hijo y los resultados particulares han de ser expuestos. Así pues, el siguiente párrafo (especifica):

LOS TRES MUNDOS Y SU GOBIERNO

16. *Hay, sin duda, tres mundos, el mundo de los hombres, el mundo de los antepasados* (manes) *y el mundo de los dioses. El mundo de los hombres ha de ser conquistado a través del hijo, y no por otro rito; el mundo de los antepasados, a través de los ritos; y el mundo de los dioses, a través de la meditación. El mundo de los dioses es el mejor de los mundos, por lo tanto se alaba la meditación.*

Hay desde luego tres mundos obtenibles por los medios mencionados en las escrituras, ni uno más ni uno menos. La expresión «sin duda» es enfáti-

ca. ¿Cuáles son estos mundos? El mundo de los hombres, el mundo de los antepasados y el mundo de los dioses. De ellos, el mundo de los hombres ha de ser conquistado solamente por medio del hijo, y no por los ritos o meditación. Los dos últimos mundos se comprenden con claridad. Explicaremos más adelante cómo ha de ganarse este mundo. El mundo de los antepasados se alcanza por los ritos únicamente, como el de *agnihotra*, y no a través del hijo ni a través de la meditación. Y el mundo de los dioses, a través de la meditación y no a través del hijo o de los ritos. Como el mundo de los dioses es el mejor de los tres mundos, se alaba la meditación, que es el medio de obtenerlo.

BENDICIÓN Y TRANSMISIÓN DE PADRE A HIJO

17. *Trataremos de la responsabilidad: Cuando un hombre piensa que va a morir, dice a su hijo: Tú eres Brahman, tú eres el sacrificio y tú eres el mundo. El hijo contesta: Yo soy lo Absoluto (Brahman), yo soy el sacrificio, yo soy el mundo. (El padre piensa:) Todo lo que ha sido estudiado está unificado en la palabra «Brahman». Todos los sacrificios que hay, todos están incluidos en la palabra «sacrificio». Y todos los mundos que existen están incluidos en la palabra «mundo». En esto consiste (la síntesis) de los deberes de un padre de familia. Al ser todo esto, ello me protegerá de (las ataduras de) este «mundo». Desde luego se trata de un hijo instruido para conducirse en este mundo. Así pues, enseña a su hijo. Y cuando (el padre) sabe que va a partir de este mundo penetra en su hijo junto con sus energías vitales. Si algo ha dejado sin hacer por algún descuido, el hijo lo hará por él. Por eso se le llama un hijo. Por su hijo, el padre permanece firme en este mundo. Las energías divinas e inmortales, la palabra, la mente y la vitalidad penetran en él.*

Así pues, los tres medios llamados el hijo, el rito y la meditación están conectados con sus respectivos resultados, los tres mundos. La esposa, que es medio para la obtención de un hijo y la realización de ritos, no es un medio separado, y por lo tanto no está mencionado separadamente. La riqueza, que es una ayuda para la realización de los ritos, no es un instrumento separado. Es bien conocido el hecho de que la meditación y los ritos conducen a la obtención de los mundos por el mero hecho de existir. Pero no se sabe cómo un hijo, que no es actividad, puede ayudar a obtener los mundos. Esto ha de ser explicado. Trataremos seguidamente de la confianza. Éste es el nombre del rito que va a ser descrito. Se llama responsabilización, porque un padre

confía de esta manera sus deberes a su hijo. ¿Cuándo debe ser hecho? Esto está establecido: Cuando un hombre, un padre, debido a algún presagio o por otra causa, piensa que va a morir, dice a su hijo, llamándole: Tú eres lo Absoluto, (Brahman), tú eres el sacrificio y tú eres el mundo. El hijo, al que se ha dirigido, contesta: Yo soy lo Absoluto (Brahman), yo soy el sacrificio, yo soy el mundo. Como ya ha sido instruido, sabe qué hacer y por lo tanto dice estas tres frases.

Pensando que el significado de estas frases estaba oculto, las escrituras proceden a explicarlas. Cualquier cosa que se estudia, ha sido estudiada o queda por estudiar, está incluida en la palabra «Brahman». Esto quiere decir: el estudio de los Vedas que durante tanto tiempo fue mi deber, será de ahora en adelante cumplido por ti porque tú eres Brahman. Igualmente cualquier tipo de sacrificios, que debía haber hecho tanto si fueron realizados o no, están todos incluidos en la palabra «sacrificio». Cualquier tipo de sacrificio que yo acostumbraba a llevar a cabo, sea de ahora en adelante realizado por ti, porque tú eres el sacrificio. Y cualquier mundo que debiera haber sido conquistado por mi, tanto si lo gané o no, están todos incluidos en la palabra «mundo». De ahora en adelante tú los conquistarás, porque tú eres el mundo. De ahora en adelante yo te confío la determinación que fue mía de llevar a cabo respetuosamente el estudio, los sacrificios y la conquista de los mundos, y yo estoy libre de la responsabilidad concerniente a estas ataduras del deber. Todo esto lo aceptó el hijo tal como era, porque había sido instruido para ello.

Adivinando esta intención del padre, las escrituras dicen: El deber de un padre de familia consiste en estudiar los Vedas, realizar sacrificios y ganar los mundos. Al haber sacado esta carga mía y ponerla sobre (mi hijo), él me protegerá de este mundo. El tiempo pasado, referente al tiempo verbal, ha sido usado en esta frase con sentido futuro, ya que no hay restricciones acerca de los tiempos verbales en los Vedas. Como un hijo que ha sido entrenado liberará a su padre de este mundo, de las ataduras de la obligación en la tierra, los Brāhmanas hablan de un hijo educado y conducido en el mundo por su padre. Así pues, un padre enseña a su hijo, esperando que él contribuirá a la conquista del mundo.

Cuando un padre que conoce esto, como el que arriba se indica, un padre que ha confiado sus deberes a su hijo, parte de este mundo, penetra en su hijo junto con el órgano de la palabra, la mente y la energía vital, de las que tratamos aquí. Al cesar la causa que los limitó al cuerpo [63], el órgano de la palabra del padre, la mente y la energía vital ocupan todo en su forma cósmica como la tierra, el fuego, etc., como la luz de una lámpara dentro de una jarra

63. La causa es la identificación con el cuerpo por ignorar su verdadera identidad.

cuando esta última se rompe. El padre también todo lo penetra, porque está identificado con el órgano de la palabra, de la mente y de la energía vital. Piensa: Yo soy el infinito órgano de la palabra, la mente y la energía vital, cuyas manifestaciones tienen aspectos variados como el que se refiere al cuerpo. Por lo tanto se dice acertadamente: «penetra en su hijo junto con el órgano de la palabra, la mente y la energía vital» porque él sigue a éstos. Y él se convierte en el Ser de todo incluyendo su hijo. La idea es ésta: Un padre que tiene un hijo que ha sido educado de esta manera permanece en este mundo en su hijo; no debe considerarse que ha muerto. Atestigua otro texto escritural: «Este otro ser de él es su sustituto para la realización de ritos meritorios» (Ai. Up. IV, 4, adaptado).

Aquí se da la etimología de la palabra *putra* (hijo): El hijo liberará al padre de cualquier cosa o deber que haya dejado sin hacer, algún descuido, ligereza u omisión en los medios. Dejara de ser un obstáculo permanente para la conquista del mundo al terminarlo él mismo (hijo). Porque salva a su padre completando sus deberes él es llamado hijo. Éste es el sentido etimológico de la palabra *putra*, el que «salva» al padre al completar sus omisiones. El padre, aunque muerto, es inmortal y vive en este mundo a través de ese hijo. Entonces él conquista el mundo de los hombres a través de su hijo. El mundo de los antepasados y el de los dioses no son ganados de esta manera, sino simplemente por el hecho de la existencia de la meditación y los ritos. Éstos ayudan a obtener los mundos no por la realización de alguna otra actividad como el hijo, sino sencillamente entrando en la existencia. La palabra divina e inmortal, la mente y la energía vital que pertenecen a la vida, penetran en el padre, que ha confiado sus obligaciones a su hijo.

18. *El divino órgano de la palabra procedente de la tierra y el fuego penetra en él. Es la palabra divina, a través de la cual cualquier cosa que diga se cumple.*

¿Cómo ocurre esto? Se explicará en éste y en los próximos dos párrafos. Las mismas escrituras han mostrado que el hijo, los ritos y la meditación conducen respectivamente al mundo de los hombres, de los antepasados y de los dioses. Aquí algunos charlatanes ignorando la enseñanza única de los textos sagrados dicen qué medios como el hijo conducen a la liberación[64]. Las escrituras les hacen callar de esta manera: Empezando con la frase de que los ritos con los cinco factores son llevados a cabo con fines materiales, en el

64. Śankara se refiere a los filósofos *mīmānsakas*, de los que parece no tenía un buen concepto. Y es comprensible a juzgar por la doctrina a la que se alude aquí.

pasaje «Que se permita tener una esposa», etc. (I, 4, 17), entre otras cosas, ha terminado conectado al hijo y al resto con sus respectivos resultados. Por lo tanto está probado que el texto escritural que trata de las (tres) obligaciones se refiere al hombre ignorante y no al que ha realizado el Ser supremo. También se afirmará más tarde: «¿Qué vamos a conseguir mediante la descendencia, nosotros que hemos llegado al ámbito del Ser?» (IV, 4, 22).

Otros dicen que la obtención de los mundos de los antepasados y de los dioses significa alejarse de ellos. Y si se tiene un hijo y al mismo tiempo se llevan a cabo juntamente los ritos y la meditación, no hay alejamiento de estos tres mundos, y a través del conocimiento del Ser supremo se obtiene la liberación. Así pues, dicen que medios como el hijo conducen indirectamente a la liberación misma[65]. Para callar a éstos, este trozo de las escrituras presenta los resultados obtenidos por un hombre que tiene un hijo a quien él ha confiado sus propias obligaciones, que realiza los ritos y que conoce que la meditación sobre las tres clases de alimentos es idéntica a sí mismo. Y no se puede decir que este resultado es liberación, porque está conectado con las tres clases de alimentos, y todos los alimentos son los efectos de la meditación y los ritos, ya que se ha dicho que el padre los produce continuamente. Hay una afirmación acerca de la decadencia: «Si él no hace esto, ello se agotará» (I, 5, 2). Por lo tanto solamente será apropiada la mención del efecto y del instrumento en las palabras «cuerpo» y «órgano luminoso» (I, 5, 11-13).

Además el tema concluye por una representación de los alimentos consistentes en nombre, forma y acción: «El (universo) consta de tres elementos», etc. (I, 4, 1). Y no puede deducirse de esta frase (I, 5, 16) que estos tres medios, al ser combinados, conduzcan a la liberación en el caso de unos, e igualmente con las tres clases de alimentos, en el caso de otros, porque la frase solamente admite una sola interpretación: que medios tales como el hijo conducen a la identidad con las tres clases de alimentos.

El divino órgano de la palabra, el que pertenece a los dioses procedente de la tierra y del fuego, penetra en aquel hombre que ha confiado sus obligaciones a su hijo. El divino órgano de la palabra, que está formado de la tierra y el fuego, es el material de los órganos vocales de todos. Pero (en un hombre ignorante) está limitado por el apego y por otros males que pertenecen al cuerpo. En el caso de un sabio, al estar eliminados estos males, se convierte en todo penetrante, como el agua, o como la luz de una lámpara cuando se le ha quitado su obstáculo. Esto está expresado en el texto «El divino órgano de la palabra», (referido al que está) libre de los males de la falsedad, y es puro». A través de él cualquier cosa que diga acerca de sí mismo o de otros se cumple. Es decir, su palabra se hace infalible e irresistible.

65. Hace referencia a Bhartriprapñca, un filósofo de la época, y a sus seguidores.

19. *La mente divina procedente del cielo y del sol penetra en él. Ésta es, en verdad, la única que puede hacerle feliz y libre del sufrimiento.*

También la mente divina procedente del cielo le penetra. La mente divina, pura por naturaleza, es la única que puede hacerle feliz y librarle del sufrimiento, porque no está conectada con las causas del dolor.

20. *La divina energía vital procedente del agua y de la luna penetra en él. La divina energía vital, se mueva o no, no siente pena ni es herida. Aquel que conoce lo que se ha mencionado anteriormente se convierte en el ser de todos los seres. Tal como es la vida divina, así es él. Como todos los seres cuidan de ella, así ella cuida de él. Sin embargo los seres pueden sentir dolor, pues el dolor es inherente a ellos. Mientras para él sólo hay mérito. Ningún castigo llega jamás a los dioses.*

La energía vital, que cuando se mueve entre los diferentes seres tomados individualmente, o cuando no se mueve, cuando se toman colectivamente, o se mueve en los animales móviles y no se mueve en los objetos estacionarios, no siente dolor, no está afectada por el miedo que causa pena, y no es herida o asesinada. Aquel que conoce la meditación sobre las tres clases de alimento idénticos consigo mismo, como ha sido descrito anteriormente, se convierte en el ser de todos los seres, se convierte en su energía vital, su mente y su palabra y al ser el ser de todos los seres se hace omnisciente y actor de todo. Ésta es la enseñanza. Como es esta vida divina (Hiranyagarbha), que obtuvo en un principio este estado, así es él. Su omnipotencia nunca es frustrada. «Él» se refiere al sabio, comparado con el otro. Más aún así como todos los seres adoran la vida divina, a través de los sacrificios, así todos los seres cuidan de él, del que conoce lo que ya se ha dicho, ofreciéndole constante adoración y sacrificios.

Aquí surge una duda: Se ha dicho que se convierte en el ser de todos los seres. Sin embargo al estar identificado con sus cuerpos y órganos, puede quedar afectado por sus alegrías y sus penas.

La respuesta a esto es: No es así, porque su comprensión no está limitada. Son los que se identifican a sí mismos con los objetos limitados los que se consideran afectados por el dolor cuando, por ejemplo, alguien abusa de ellos o piensan que lo ha hecho. Pero el sabio que es el ser de todo no tiene una idea particular de identidad ni con el objeto del que se abusa ni con el sujeto que abusa. Y por tanto no puede sentirse ofendido por ello. No hay tampoco lugar para el dolor, como el que se debe a la muerte de alguien. Cuando alguien muere un hombre se siente triste, pensando que él era su hijo o

hermano, la pena se debe a esta relación. Pero cuando esta causa está ausente, aun siendo testigo de esa muerte no hay aflicción. Así el ser divino, que no está identificado con las cosas limitadas, no teniendo defectos como la idea falsa acerca de lo «mío» y lo «tuyo», que conducen al dolor, no es afectado por ello.

Esto se expresa así: Sin embargo estos seres pueden sufrir, y el dolor debido a este sufrimiento y demás es inherente a ellos, porque se debe a su identificación con las cosas limitadas. Pero al ser el ser de todo, ¿qué puede estar conectado o desconectado y con qué? Sólo mérito, sólo buenos resultados llegan al sabio que está disfrutando del nivel de conciencia de la vida divina. Ha realizado gran trabajo meritorio; así pues, solamente esos resultados le llegan. Ningún castigo llega a los dioses, porque no hay lugar para el resultado de acciones malas entre ellos. Es decir, el sufrimiento, que es resultado de las malas acciones, no llega a ellos.

La meditación en el órgano de la palabra, la mente y la energía vital, sin ninguna distinción ha sido descrita en el párrafo «Son iguales y son infinitas» (I, 5, 13). Ninguna inclinación especial hacia alguno de éstos se ha mencionado. ¿Debe entenderse esto así o después de examinarlo puede encontrarse alguna distinción en alguno de ellos para el propósito de un voto, o para la meditación? Se contesta de esta manera.

EL VOTO INQUEBRANTABLE DE LA ENERGÍA VITAL Y EL AIRE

21. *Reflexión del voto*: *Prajāpati*[66] *proyectó los órganos. Al ser proyectados, se pelearon el uno con el otro*[67]. *El órgano de la palabra hizo un voto: «yo seguiré hablando». El ojo: «yo veré». El oído: «yo oiré». Y así hicieron los otros órganos según sus funciones. La muerte les capturó en forma de fatiga. Los conquistó y al conquistarlos los controló. Por lo tanto el órgano de la palabra invariablemente se cansa y así también el oído y el ojo. Pero la muerte no conquistó a la energía vital en el cuerpo. Los órganos comprendieron eso y dijeron: «Éste es el más grande entre todos nosotros, ya que se mueva o no, no sufre ni es herido. Tomemos entonces todos nosotros su forma». Y ellos asumieron su forma. Por eso son llamados por su nombre*, prāna. *La familia en la que nace un hombre que conoce lo arriba mencionado*

66. Es el Creador, el padre de todas las criaturas. El poder divino manifestado se personaliza en el dios Prajāpati.

67. Al comenzar la proyección o manifestación comienza la dualidad. Es el principio de los opuestos, de la lucha, como diría Heráclito de Éfeso.

es nombrada después de él. Y aquel que compite con el que sabe lo mencionado anteriormente se debilita, y muere al final. Esto se refiere al cuerpo.

Comienza aquí la reflexión del voto o del acto de meditación, entre estos órganos, ¿qué función ha de ser considerada como un voto?: Prajāpati (Virāj), después de proyectar a los seres, proyectó a los órganos como el de la palabra llamada aquí «obra», porque ellos son instrumento de la obra. Al ser proyectados se pelearon uno con el otro. ¿Cómo? El órgano de la palabra prometió: «yo seguiré hablando, nunca pararé de realizar mi función de hablar. Si hay alguien que, como yo, pueda continuar en su función, que muestre su fuerza». Igualmente el ojo: «yo veré». El oído: «yo oiré». Y así hicieron los otros órganos según sus respectivas funciones. La muerte, el destructor, los capturó, a los órganos según sus respectivas funciones, en forma de fatiga. Apareció entre esos órganos, cuando ellos estaban comprometidos en sus funciones, en la forma de fatiga y, conquistándoles, la muerte los controló, les impidió funcionar. Por lo tanto, hasta hoy, el órgano de la palabra, comprometido en sus funciones de hablar, invariablemente se cansa, deja de funcionar por estar afectado por la muerte en la forma de fatiga. Y así hace el ojo y el oído. Pero la muerte en la forma de fatiga no puede con la energía vital en el cuerpo, la cual funciona en la boca. Por lo tanto incluso ahora ella funciona sin cansarse. Los otros órganos decidieron: Éste es el más grande entre nosotros, porque tanto si se mueve como si no, no siente dolor ni es herido. Tomemos entonces todos su forma, identifiquémonos con la energía vital. Habiéndolo decidido así, todos ellos asumieron su forma, tomaron conciencia de la energía vital como su propio ser. Y consideraron la función de ella como un voto, pensando que sus propias funciones eran insuficientes para defenderse de la muerte. En tanto en cuanto los otros órganos tienen la forma de la energía vital, son móviles, y en tanto en cuanto tienen su propia forma perciben los objetos, por lo tanto, el órgano de la palabra y el resto son llamados con el nombre de *prāna*. Nada puede ser móvil excepto la energía vital. Y nosotros observamos que las funciones de los órganos están siempre precedidas por movimiento.

La familia en la que nace un hombre que conoce lo anteriormente mencionado, que todos los órganos no son sino energía vital y que toman el nombre de ella, es llamada por el nombre de él. Es conocida por el nombre del sabio, es familia tal o cual, como «la descendencia del Tapati». Esto es lo que le sucede a quien conoce lo que se ha dicho antes, que el órgano de la palabra y el resto no son sino formas de la energía vital y que toman el nombre de ella. Y aquel que compite como rival con quien conoce lo mencionado, con el sabio que se identifica a sí mismo con la energía vital, se debilita en su cuerpo, y después al final muere. Y no muere de repente sin sufrimiento. Esto se refiere al cuerpo: Aquí concluye el tema de meditación en la energía

vital como idéntico con uno mismo en tanto en cuanto está relacionado con el cuerpo. Aquello que está relacionado con los dioses será lo siguiente que se considere.

22. *Y en lo referente a los dioses: El fuego hizo un voto: «yo continuaré quemando». El sol: «yo daré calor». La luna: «yo brillaré». Y así hicieron los otros dioses según sus funciones. De la misma manera que la energía vital está en el cuerpo entre estos órganos, así está Vāyu (el aire). El aire es la deidad que nunca se detiene.*

La meditación con referencia a los dioses se describe así: Se decide qué deidad es la mejor para el propósito de observar su función como un voto. Todo aquí es como en el párrafo anterior que hacía referencia al cuerpo. El fuego hizo una promesa, y también el sol y la luna. Y así hicieron los otros dioses según sus funciones. De la misma manera que en lo corporal la energía vital está en el cuerpo entre los órganos, no conquistada por la muerte, funcionando y permaneciendo intacta en su voto de actuar como energía vital, así Vāyu (aire) está entre los dioses, como el fuego. Otros dioses se debilitan o se detienen, cesan de funcionar en el cuerpo como el órgano de la palabra por ejemplo, pero no el aire, ni la energía vital en el cuerpo. Por lo tanto el aire es la deidad que nunca se detiene. Así pues, se decide, después de haberlo considerado, que el voto de quien se identifica a sí mismo con la energía vital en lo referente al cuerpo y con el aire en lo referente a los dioses es inquebrantable.

23. *Se presenta un verso: Los dioses observaron el voto de aquel de donde el sol surge y en el que se pone. El que está hoy y será mañana. El sol surge de la energía vital y también se pone en ella. Lo que estos (dioses) observaron entonces, lo observan hoy en día. Por lo tanto un ser humano debe un único voto, con las funciones del* prāna *y* apāna[68], *para que el mal de la muerte no le conquiste. Y si lo observa, tratará de terminarlo. A través de él se identifica con esta deidad o vive en su mismo mundo.*

El verso descubre este significado: Los dioses, el fuego y demás, y el órgano de la palabra (en el cuerpo) en otro tiempo, después de haberlos consi-

68. La energía vital, *prāna*, tiene cinco funciones: la respiración en sí (*prāna*), la que regula la circulación de la sangre (*vyāna*), la que se ocupa del proceso de asimilación del alimento (*samāna*), la encargada de la eliminación (*apāna*) y la que permite la conexión de lo físico con lo mental (*udāna*).

derado observaron el voto (del aire y de la energía vital) de donde el sol se eleva. Externamente se eleva desde el aire, de la misma forma que el ojo en el cuerpo, desde la energía vital. Y el aire y la energía vital se ponen al atardecer cuando un hombre va a dormir. Esto lo siguen los dioses hoy en día, y lo seguirán mañana, en el futuro. Aquí el Brāhmana explica este verso: El sol sale de la energía vital y se pone en ella. ¿Cuál es el significado de las palabras ¿los dioses observaron el voto de aquel [...]? Se afirma qué voto observaron los dioses, el fuego y demás, junto con los órganos del lenguaje. El voto del aire y de la energía vital es observado hoy en día, y se observará inquebrantable, sin romperse. Pero el voto del órgano del lenguaje y del fuego y demás está roto, porque vemos que cuando nos detenemos y cuando dormimos se hunden en el aire y la energía vital respectivamente.

También se ha dicho en alguna otra parte: «Cuando un ser humano duerme, su órgano del lenguaje está sumergido en la energía vital y también están la mente, el ojo y el oído. Y cuando él se despierta, otra vez surgen de la energía vital. Esto es lo que se refiere al cuerpo. Ahora en lo que se refiere a los dioses: Cuando el fuego se apaga, se pone en el aire. Por lo tanto ellos dicen que se ha escondido, sin duda se pone en el aire. Y cuando el sol se pone, entra en el aire. Y así hace la luna: Los cuartos de la luna también se ponen en el aire. Y otra vez surgen del aire» (Ś. X. 3, 3, 6-8).

Este voto, que consta de vibración o movimiento, permanece en los dioses como el fuego y el órgano del lenguaje, ya que todos los dioses siguen este voto únicamente. Por tanto cualquier persona debe observar un sólo voto. ¿Cuál? Hace las funciones de *prāna* y *apāna*. Las funciones de respiración y eliminación nunca se paran. Por ello abandonando las funciones de todos los otros órganos se debe observar esta promesa, a fin de que el mal de la muerte en forma de fatiga no venza. «A fin de» denota cierto temor. «Si me aparto de este voto, estoy seguro de ser conquistado por la muerte», con este temor en el corazón se debe observar el voto de la energía vital. Ésta es la idea. Y si se la observa, si se cumple la promesa de la energía vital, se procurará completarla. Si se desistiera de este voto, la energía vital y los dioses serían burlados. Por lo tanto se debe completar la observancia de esta promesa de identificación con la energía vital. Al pensar «El órgano de la boca y otros órganos en todos los seres así como también el fuego y los otros dioses no son sino parte de mí, y yo, la energía vital, el ser, inicio todo movimiento», se identifica con esa deidad, la energía vital, o vive en su mismo mundo[69]. Este último efecto llega cuando la meditación no tiene límite.

69. El mundo de la vida total (Hiranyagarbha) o la primera manifestación. El texto se refiere a la meditación que culmina en una integración del individuo y el universo o unidad con todo lo manifestado. A este estado se le llama en la actualidad «conciencia cósmica».

SEXTO *BRĀHMANA*

LOS TRES ASPECTOS DE LA REALIDAD RELATIVA

1. *El (universo) consta de tres elementos: nombre, forma y acción. El origen de esos nombres es la palabra*[70] *porque todos los nombres surgen de ahí. Es su forma común por ser común a todos los nombres. Es su (Ser), Brahman, porque sostiene todos los nombres.*

El universo diferenciado que consta de medios y fines se presentó como el tema de la ignorancia, con sus efectos que culminan en la identificación con la energía vital. Y se presentó también el estado anterior a la manifestación indicado por la palabra «indiferenciado», como un árbol y su simiente. Todo esto consta de tres cosas. ¿Cuáles son? Nombre, forma y acción. Todo ello es no-ser y no el Ser que es el Absoluto, inmediato y directo. Por lo tanto hay que alejarse de ello. Ésta es la enseñanza de esta sección. Aquel cuya mente no es contraria a este no-ser no siente inclinación a la meditación sobre el Ser, el mundo de uno mismo, como «Yo soy Brahman». Porque las dos tendencias, la que va hacia afuera y la que le hace dedicarse al Ser interior, son contradictorias. Comparar lo que sigue del *Katha Upanisad* (I, 2, 1) «El Ser que existe por sí mismo, traspasó las puertas de los sentidos. Por eso vemos lo exterior y no lo interno, el propio Ser. Pero si algún ser humano tiene discernimiento y anhela la inmortalidad, volverá su mirada hacia dentro y contemplará el oculto Ser».

¿Cómo puede establecerse el hecho de que el diferenciado e indiferenciado universo integrado por las acciones, los actores y los efectos consiste sólo en nombre, forma y acción y no en el Ser? La respuesta es: De esos nombres expuestos (en el párrafo precedente) la palabra el sonido en general, ya que se ha dicho: «Y cualquier clase de sonido no es sino el órgano de la palabra» (I, 5, 3), es el origen, *uktha*, la causa o el material de estos nombres particulares, así como la roca de sal está hecha de partículas de sal. Esto lo explica el texto. Porque en todos los nombres las determinaciones como Yajñadatta y Devadatta que surgen de ello son generalidades que surgen del nombre como las partículas de sal salen de la roca de sal. Y un efecto no está separado de su causa, por lo que las particulares están incluidas en lo general. ¿Cómo se aplica aquí la relación de lo general y lo particular? El sonido en general es su forma común (*sāman*), llamado así porque es común a todos los nombres que son sus formas particulares. Otra razón es que los nombres particulares, derivándose de él (del general), no son diferentes a él. Y ve-

70. La palabra tiene un significado amplio que incluye no sólo el lenguaje sino también el sonido, tal como el comentario de Śankara indica.

mos que algo que se deriva de otra cosa no es diferente a ella, como una jarra por ejemplo no es diferente de la arcilla con que está hecha. ¿Cómo se derivan los nombres particulares de la palabra? Porque lo que se designa con el nombre «palabra» es su Ser, su Brahman, ya que los nombres derivan de la palabra, y no tienen realidad separados del sonido. Esto se demuestra porque el sonido en general sostiene todos los nombres o sonidos particulares dándoles realidad. Por su relación como causa y efecto, como general y particular, y como el que da realidad al otro, se demuestra que los nombres particulares son sólo sonidos. También en los siguientes dos párrafos se va a explicar lo que aquí se ha expuesto.

2. *Y entre las formas el ojo es el origen, porque todas las formas surgen de él. Es su forma común* (sāman)*, ya que es común a todas las formas. Es su Ser, Brahman, porque las sostiene a todas.*

Y de las formas, blanco, negro, etc., el ojo, cualquier cosa que es perceptible al ojo, una forma en general, o cualquier cosa visible que aquí es designada por la palabra «ojo» (es el origen), porque todas las formas surgen de él.

3. *Y entre las actividades la que se llama «el cuerpo» es el origen, porque todas las acciones surgen de él. Es su forma común* (sāman)*, porque es común a todas las acciones. Es su Ser, Brahman, porque sostiene todas las obras.*

Estos tres juntos son uno, un solo ser que aún siendo uno es los tres. La entidad inmortal está protegida por la realidad [71]. La energía vital es la entidad inmortal, y el nombre y la forma son la realidad, por lo tanto la energía vital está protegida por ellos.

Todas las acciones individuales que constan de pensamiento y percepción así como los movimientos están sintetizados en la actividad general. ¿Cómo? De todas las acciones particulares el cuerpo, es decir, la actividad en general, es el origen. A la actividad corporal se la llama aquí el «cuerpo», porque se ha dicho que se actúa a través de él. Y toda actividad se manifiesta en el cuerpo. Así pues, acción y actividad en general, al tener lugar en el cuerpo, están designadas por esa palabra. El resto ha de ser explicado como anteriormente. Estos tres: nombre, forma y acción descritos anteriormente, combinados juntos, son soportes uno de otro y causa de las manifestaciones recíprocas. Se

71. La realidad relativa, es decir, lo que se considera la realidad a partir de la percepción sensorial y la interpretación mental.

funden el uno en el otro, como tres palos que se sujetasen entre sí. Y son uno. ¿De qué manera se unifican? Se expone así: El cuerpo es un conjunto de cuerpo y órganos. Se ha explicado bajo las tres clases de alimentos: «El cuerpo se identifica con el órgano de la palabra, la mente y la energía vital» (I, 5, 3). Todo el universo, tanto el diferenciado como el no diferenciado, es esto: «consiste en nombre, forma y acción». Y el cuerpo, aun siendo uno el conjunto de cuerpo y órganos, que existe en formas diferentes en sus aspectos corporales, los elementos y los dioses, no es sino estos tres: nombre, forma y acción. La entidad inmortal que ahora se menciona está encubierta por la realidad. Esta frase se explica así: La energía vital, que es de la naturaleza de un órgano, que soporta el cuerpo desde dentro, (y es un agregado limitante) del Ser, es la entidad inmortal. Y el nombre y la forma, representados por el cuerpo, su efecto, son la realidad. Por eso la energía vital, que es activa, soporta nombre y forma y está cubierta u oculta para ellos que son externos, formados por el cuerpo, sujetos a origen y destrucción y mortales. Así pues, se presenta la naturaleza del universo relativo, que es el tema de la ignorancia. Después de esto se ha de estudiar el tema del conocimiento de la verdad, el Ser. Y se hará en el capítulo segundo.

SEGUNDO *ADHYĀYA*

PRIMER *BRĀHMANA*

LAS DISTINTAS DEFINICIONES DE BRAHMAN

«Hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7); investigar sobre él es investigar sobre todas las cosas; y ese Ser, que es más querido que ninguna otra cosa, ha de ser buscado. El pasaje «Y sólo se conocía a sí mismo como "yo soy Brahman"» (I, 4, 10) muestra que sólo el Ser es el tema de conocimiento de la verdad. Mientras el que se refiere a la visión de las diferencias es la raíz de la ignorancia, como se indicó en el pasaje «(Aquel que adora a otro dios pensando:) "Él es uno y yo soy otro", no sabe» (*ibid.*). «Se le ha de descubrir como uno» (IV, 4, 20). «Va de muerte en muerte quien cree que hay en Aquello diversidad» (IV, 4, 19) (Ka. Up. IV, 10). En pasajes como éstos las Upanisad diferencian el objeto de conocimiento de la verdad del de la ignorancia.

Ya se ha expuesto hasta el final del primer capítulo todo el tema de la ignorancia, tras señalar los límites de las diferencias correspondientes y los medios para sus respectivos lugares. Y el tema de la ignorancia que ha sido explicado es de dos clases: Internamente es la energía vital, la sustancia, lo que ilumina y es inmortal semejante a los cimientos de una casa. Externamente se expresa por la palabra «realidad», que es un efecto, no luminoso, sujeto al nacimiento y a la muerte y mortal, correspondiente a la paja, la hierba *kusa*[1] y la tierra en una casa. Se cubre por la energía vital tiene varias ramificaciones de acuerdo a los diferentes medios externos a través de los cuales se manifiesta a sí misma. Se ha dicho que la energía vital es un dios. Su cuerpo exterior común, que tiene al sol y demás como sus diferentes partes, se nombra de múltiples formas por tér-

1. *Kusa*, una clase de hierba usada para esparcir en agua o mantequilla derretida. En los ritos se le adjudicaban efectos purificadores. Su nombre científico es *Pea cynosuroides*.

minos que se refieren al cuerpo como Virāj, Vaiśvānara, el ser de una forma humana, Prajāpati, Ka e Hiranyagarbha. Pensar que Brahman uno y manifestado es sólo eso, que no hay nada más que eso y que está totalmente limitado por cada cuerpo consciente, agente y experimentador, se debe obviamente a la ignorancia. Un *brāhmana* llamado Gargya que ha aceptado este Brahman (condicionado) como su ser se presenta como el que habla; mientras que Ajātaśatru, que cree en un Brahman opuesto a aquél, como su ser, es el que escucha.

Se adopta este método porque si un tema se presenta como una historia que incluye una opinión previa y una conclusión, puede ser comprendido fácilmente por el que escucha. Si, por el contrario, se presenta sólo a través de frases que comunican el simple significado, como en el caso de la lógica, es muy difícil de comprender, porque la verdad puede resultar oscura como ha sido minuciosamente mostrado en el Katha Upanisad, en pasajes como «Entre los que lo oyen pocos son los que lo comprenden» (I, 2, 7). Brahman sólo es inteligible para un intelecto muy purificado y elevado e ininteligible para un intelecto ordinario. Así en el *Chandogya Upanisad* se dice: «Sólo conoce aquel que tiene un maestro» (VI, 14, 2) y «Sólo el conocimiento verdadero recibido del maestro (es bueno)» (Ch. Up. IV, 9, 3). Y en el Gītā: «Y los sabios que son conscientes de la verdad te iniciarán en la sabiduría» (IV, 34). La gran dificultad para comprender a Brahman se desarrollará aquí detalladamente en la conversación entre Sākalya y Yājñavalkya. Además el intento de presentar la verdad bajo la forma de una historia compuesta por una opinión previa y una conclusión es totalmente razonable.

Por otra parte, la historia se propone enseñar normas de conducta. Si el maestro y el estudiante están en armonía, el significado profundo de la historia es comprendido. La historia también prohíbe el uso de la mera argumentación, como se revela en los siguientes pasajes de la revelación y la tradición (*sruti* y *smrti*): «No se puede llegar a ella, (a esta sabiduría), por el simple pensar racional» (Ka. Up. I, 2, 9). «Esta enseñanza no se dará a quien haya sido quemado por la lógica analítica» (Mbh. XII, 252, 18). La fe es un gran factor en la realización de Brahman, y es otra implicación de la historia. En ella se presenta a Gārgya y Ajātaśatru con una gran fe. «Aquel que tiene fe [...] logra el conocimiento verdadero», dice la tradición (*smrti*) (B. Gītā IV, 39).

1. *Había un hombre de la familia Garga llamado el orgulloso Bālāki, que era un orador. Dijo a Ajātaśatru, el rey de Benarés: «Te hablaré sobre Brahman». Ajātaśatru dijo: «Por esta proposición te daré mil (vacas)»*[2]. *Y la gente, claro está, se apresuró a decir: «Janaka, Janaka»*[3].

2. El mismo tema se encuentra en el cuarto libro y último capítulo de la *Kausitaki Upanisad*.

3. Janaka era un rey sabio y generoso que entabló célebres diálogos filosóficos con el gran maestro Yājñavalkya narrados en esta misma Upanisad (III, 1). El pueblo identifica al rey de Benarés con él por su generosidad.

Había en tiempos pasados un hombre que tenía una idea general y conocía sólo al condicionado Brahman que es materia de ignorancia. Era de la familia Garga, descendiente de Garga, y le llamaban el orgulloso Bālāki, por su ignorancia sobre el Brahman real[4]. «Balaki» es el hijo de Balākā. La partícula *ka* se refiere a la tradición, como se explica posteriormente. Era orador, hábil en la exposición y en la elocuencia. Acercándose a Ajātaśatru el Rey de Benarés le dijo: «Te hablaré sobre Brahman», y él respondió: «Por esta proposición que me has hecho te daré mil vacas». La idea es que esa pequeña declaración es el motivo para el regalo de mil vacas. ¿Por qué no es la misma enseñanza sobre Brahman el motivo para este regalo, en vez de la mera propuesta sobre ella? Porque la misma tradición (*sruti*) explica la intención del rey. Las dos frases «Janaka es benevolente» y a Janaka le gusta escuchar han sido resumidas en las dos palabras «Janaka, Janaka». «Claro está» quiere decir que se trata de un hecho conocido. Quiere decir: Janaka es benevolente, y le gusta escuchar sobre Brahman, por lo que la gente que quiere escuchar o hablar sobre Brahman o quiere algún regalo se acerca enseguida a él. Me has dado una oportunidad de demostrarte todas esas cualidades (con tu proposición).

2. *Gārgya dijo: En ese ser que está en el sol, en él medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Medito en él como el que transciende todo, como resplandeciente, como cabeza de todos los seres. Aquel que medite sobre él así llegará a trascender todo, será cabeza y dueño de todos los seres.*

Cuando el Rey estaba ya impaciente de escucharle y se volvió hacia él, Gārgya dijo: El ser que se identifica a sí mismo con el sol y la visión, y habiendo penetrado en el cuerpo por la vista reside en el corazón como el ego, el experimentador, el que actúa es el ser en quien yo medito o lo veo como Brahman en este agregado de cuerpo y órganos. Por tanto te pido que investigues en ese ser como Brahman. Así se dirigió a él y Ajātaśatru respondió parándole con un gesto de su mano: «Por favor, no hables sobre él, sobre Brahman, como algo para conocer». La repetición de la partícula negativa es para parar posteriores palabras. Cuando ambos conocemos el mismo Brahman, me insultas tratando de hacerme parecer ignorante. Además, por favor, no disertes sobre Brahman. Si conoces algún otro Brahman, deberías decírmelo, y no sobre lo que yo ya conozco. Pero si crees que conozco sólo a Brahman, pero no sus atributos particulares ni los resultados de la meditación sobre ellos, por favor no pienses así, porque yo conozco todo eso sobre lo que hablas. ¿Cómo lo conozco? Como aquel que trasciende todos los seres y es la cabeza de todos, el resplandeciente. «Medito so-

4. Es decir, sobre el Absoluto, Nirguna-Brahman o Brahman incondicional.

bre el Brahman con estos atributos como el actor y el experimentador en este agregado de cuerpos y órganos». Y quien medita sobre tal Brahman condicionado obtiene resultados de acuerdo a ello. Como la tradición (*srutí*) dice, «Se llega a ser exactamente como aquello sobre lo que se medita» (Ś. BX. V, 2, 20).

3. *Gārgya dijo: Yo medito en el ser que está en la luna como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables de él. Yo medito en él como el grande, de blanco manto, radiante* soma[5]. *Aquel que medita sobre él de este modo ofrece abundante* soma *en su principal y auxiliar sacrificio cada día, y su comida nunca disminuye.*

Cuando Ajātaśatru en el curso del diálogo refutó la presentación del sol como Brahman, Gārgya presentó otra, como la presentación de la luna como Brahman. Ese ser que está en la luna y también en la mente como experimentador y agente, todo esto es como en el párrafo anterior. Sus atributos son: Grande en medida, de blanco manto, porque la energía vital (que se identifica con la luna) tiene un cuerpo acuoso; y *soma* radiante. Tomando en cuenta la luna y la producción de la bebida de la enredadera *soma* que se ofrece en los sacrificios para unificarse, Yo medito sobre eso como Brahman. Aquel que medita sobre Brahman como tal con los atributos anteriormente señalados, tiene abundante *soma* ofrecido en sus principales ceremonias y todo lo posible en sus sacrificios auxiliares de cada día. Y obtiene los medios para realizar ambas clases de sacrificios. Y su comida nunca escasea, porque él medita en Brahman constituido por el alimento.

4. *Gārgya dijo: En el ser que está iluminando, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como poder. Aquel que medita en él así llega a ser poderoso, y su descendencia también llega a ser poderosa.*

También hay un dios iluminando en el firmamento y en el corazón. Poderoso es su atributo. El resultado de esta meditación es que él llega a ser poderoso y su descendencia también llega a ser poderosa. Como la iluminación puede ser de diversas formas, el resultado de la meditación alcanza a su descendencia como a él mismo.

5. *Gārgya dijo: En el ser que está en el espacio, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables de él. Yo medito en él como*

5. Bebida alucinógena que se usaba en las ceremonias védicas. En este texto se refiere también a la luna.

pleno e inamovible. Aquel que medita en él así tendrá abundantes hijos y ganado y su descendencia nunca se extinguirá de este mundo.

También hay un dios en el espacio, en el espacio guardado por el corazón y en el corazón. Pleno e inamovible son sus dos atributos. El resultado de la meditación en Brahman con el atributo de plenitud es que él es colmado de descendencia y ganado, mientras que de la meditación en el atributo de la inamovilidad es que su prole nunca se extinguirá, manteniéndose en este mundo la continuación de su línea genealógica.

6. *Gārgya dijo: En el ser que está en el aire, yo medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como el Ser, como irresistible, y como el ejército invencible. Aquel que medita en él como tal llega a ser para siempre victorioso e invencible, y conquista a sus enemigos.*

Asimismo, hay un dios «en el aire», la energía vital y el corazón. El Ser irresistible y el invencible ejército, que nunca ha sido vencido por sus enemigos, son sus atributos. Es un ejército porque los *maruts* (los dioses del aire) son conocidos como un grupo. Y el resultado de la meditación es que él siempre es victorioso e invencible por sus enemigos, derrota a sus enemigos.

7. *Gārgya dijo: En el ser que está en el fuego, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como tolerancia. Aquel que medita en él así llega a ser tolerante, y su descendencia también.*

Hay un dios en el «fuego», la palabra y el corazón. Paciente, tolerante hacia los demás, es su atributo. Como el fuego tiene muchas formas, el resultado incluye la descendencia, como en los anteriores.

8. *Gārgya dijo: En el ser que está en el agua, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como amable. Aquel que medita en él de este modo sólo recibe cosas agradables, y no adversas. También sus hijos son amables.*

Hay un dios en el agua, la semilla y el corazón. Amable, es decir, no contrario a la tradición y la revelación en sus atributos. El resultado es que sólo cosas agradables, aquellas de acuerdo con las afirmaciones de la tradición y revelación, llegan a él, y no las adversas. Otro resultado es que sus hijos son iguales y cumplen las escrituras.

9. *Gārgya dijo: En el ser que está en un espejo, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como resplandor. Aquel que medita en él de este modo llega a ser resplandeciente y sus descendientes también son resplandecientes. También eclipsa a todos aquellos con quienes toma contacto.*

Hay un dios en un espejo y en otros objetos reflejantes como una espada, y en el intelecto, que es puro. Resplandeciente, naturalmente brillante es su atributo. El resultado de la meditación es el mismo, la descendencia está incluida en el resultado, porque hay muchos objetos luminosos.

10. *Gārgya dijo: En el sonido que aparece detrás de un hombre mientras pasea, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como vida. Aquel que medita en él de este modo logra el propósito de su vida en este mundo, y la vida no le abandona hasta no haberlo concluido.*

Considerando el sonido que aparece detrás de un hombre mientras pasea y la energía vital que es causa de la vida en este cuerpo, como uno, dice: En el sonido la vida es el atributo. El resultado de la meditación es que él realiza el propósito de su vida en este mundo, como algo adquirido a través de las obras pasadas, incluso aunque estuviera dificultado por la enfermedad. La vida no le abandona hasta haber concluido esa etapa condicionada por las obras pasadas.

11. *Gārgya dijo: En el ser que está en las partes, yo medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables de él. Yo medito en él como segundo y como no separado. Aquel que medita en él de este modo tiene compañía, y sus seguidores nunca le abandonan.*

Hay un dios en los cuatro[6], los oídos y el corazón, igual que los Asvins, los dioses gemelos que nunca están separados uno de otro. Sus atributos son: estar atendidos por un amigo y no estar separados uno de otro, los cuatro y los Asvins tienen estas características. Y el hombre que medita sobre esto obtiene eso como resultado, ser atendido por compañeros y no ser traicionado por sus seguidores.

12. *Gārgya dijo: En el ser que se identifica a sí mismo con la sombra, yo medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables de*

6. Alude al dios que según la tradición correspondía a los cuatro puntos cardinales, desde donde vigilaba a los humanos.

él. Yo medito en él como muerte. Aquel que medita en él de este modo logra el propósito de su vida en este mundo, y la muerte no le sobreviene hasta haber completado ese período.

Hay un dios en la sombra o en la oscuridad externa, internamente en la ignorancia que es un velo, y en el corazón. Su atributo es la muerte. El resultado de la meditación es igual que antes la única diferencia, es que en ausencia de una muerte prematura está libre del sufrimiento producido por la enfermedad, etc.

13. *Gārgya dijo: En el ente que está en el ser, medito como Brahman. Ajātaśatru dijo: Por favor, no hables sobre él. Yo medito en él como serenidad. Aquel que medita en él de este modo llega a ser serenidad, y su descendencia también llega a tener dominio de sí. Gārgya permaneció en silencio.*

Hay un dios en el ser que es la vida (Hiranyagarbha), en el intelecto y en el corazón. Su atributo es la serenidad. El resultado de la meditación es la serenidad, y su descendencia también llega a tener dominio de sí. Se ha de notar que ya que el intelecto es diferente en cada individuo, el resultado se extiende también a su descendencia.

Cuando sus ideas de Brahman se refutaron de esta manera, una por una, debido al conocimiento que el Rey ya tenía de ellas, Gārgya, con su conocimiento sobre Brahman agotado, no tenía nada más que decir en réplica y permaneció en silencio, con su cabeza inclinada.

14. *Ajātaśatru dijo: ¿Es esto todo? Esto es todo. Por el conocimiento de todo ello no se puede conocer (a Brahman). Gārgya dijo: Me acerco a ti como un estudiante.*

Viendo a Gārgya en ese estado, Ajātaśatru dijo: ¿Es todo esto el conocimiento que tienes de Brahman o hay algo más? El otro dijo: Esto es todo. Ajātaśatru dijo: Por el conocimiento de todo esto no se puede pretender conocer a Brahman. ¿Por qué entonces orgullosamente dijiste que me enseñarías sobre Brahman?

Surge una objeción: ¿Quiere esto decir que todo este conocimiento no significa nada?

La respuesta es: No, porque la tradición revelada describe las meditaciones con resultados particulares. Esos pasajes no pueden realmente ser construidos como meros elogios, porque dondequiera que una meditación se explique hay frases que comunican preceptos, como por ejemplo «Como cabeza de todos los seres» (II, 1, 2). Y los correspondientes resultados son claramen-

te mencionados (en todos los sitios). Esto sería incongruente donde los pasajes fueran meramente elogiosos.

¿Por qué se dijo entonces «Por el conocimiento de todo esto no se puede conocer a Brahman»?, *pregunta el objetor.*

No hay nada erróneo en ello, *se le responde.* Está en relación a la capacidad del estudiante. Gārgya, que sólo conocía al Brahman condicionado, procedió a enseñar a Ajātaśatru, que era quien le escuchaba, sobre Brahman. Por tanto el último, que conocía al Brahman incondicionado, fue correcto al decir a Gārgya: «No conoces al verdadero e incondicionado Brahman sobre el que me estás enseñando». Si él quisiera también rebatir el conocimiento de Gārgya del Brahman condicionado, no diría «Por el conocimiento de todo esto»; sino que simplemente diría «No conoces nada». Por tanto, admitimos que en la esfera de la ignorancia hay todas esas fases de Brahman. Otra razón para decir «Por el conocimiento de todo esto no se puede conocer (a Brahman)» es que este conocimiento del Brahman condicionado nos lleva al del supremo Brahman. Que estas fases de Brahman como nombre, forma y acción se conocen desde la esfera de la ignorancia se ha mostrado en el primer capítulo. Por tanto la frase comentada implica que hay alguna otra fase de Brahman que ha de ser conocida. Gārgya, versado en el código de conducta, sabía que ese conocimiento no ha de ser enseñado a aquel que no sea un estudiante regular. Así que se dijo a sí mismo: «Me acerco a ti como cualquier otro estudiante se acerca a su maestro».

15. *Ajātaśatru dijo: Es contrario a la costumbre que un* brāhmana *se acerque a un* ksatriya *pensando: «Él me enseñará sobre Brahman». Sin embargo yo te enseñaré. Tomando a Gārgya de la mano le levantó. Se acercaron a un hombre que dormía. (Ajātaśatru) le llamó por estos nombres: Grande, Vestido de blanco, Radiante, Soma». El hombre no se levantó. (El Rey) le empujó con la mano hasta que se despertó. Entonces se levantó.*

Ajātaśatru dijo: Es contrario a la costumbre que un *brāhmana*, que viene de una casta superior, dotado para ser un maestro, se acerque a un *ksatriya*, que según la costumbre no es un maestro, como un estudiante, para recibir enseñanza sobre Brahman. Esto está prohibido en las escrituras que establecen normas de conducta. Por tanto permanece como un maestro. Yo de todos modos te enseñaré sobre el verdadero Brahman que hay que conocer, aquel al que conociéndole se puede decir: Tengo el conocimiento de la verdad de Brahman.

Viendo a Gārgya avergonzado, para hacérselo más fácil, le tomó por la mano y le levantó. Gārgya y Ajātaśatru se acercaron a un hombre que estaba dormido en un rincón del palacio. Acercándose a él le llamó al hombre dormido por estos nombres: «Grande, Vestido de blanco, Radiante, Soma». Y llamán-

dole así, el hombre que dormía no se levantó. Dándose cuenta de que no se despertaba, (el Rey) le empujó una y otra vez con la mano hasta que se despertó. Entonces se levantó. De aquí se deduce que es evidente que el ser que Gārgya quería comunicar no era Brahman, el que actúa y experimenta en este cuerpo.

El objetor pregunta: ¿Cómo sabes que el acto de ir hacia el hombre dormido, llamándole y no levantándose, indica que el Brahman defendido por Gārgya no es el (verdadero) Brahman?

El vedantín responde: En el estado de vigilia, en el ser al que Gārgya presenta como Brahman, el actor y experimentador está en contacto con los órganos, así es el ser presentado por Ajātaśatru «que es el maestro de los otros seres» en contacto con ellos, como un rey está con sus siervos. Pero los fundamentos para averiguar la diferencia entre los dos seres expuestos por Gārgya y Ajātaśatru, que están en la posición de siervo y maestro, no pueden ser diferenciados porque se encuentran mezclados.

Quiere decir que el experimentador es el espectador o sujeto, y no un objeto, y que aquello que no es el experimentador es un objeto, y no el sujeto; pero estos dos, al estar mezclados en el estado de vigilia, no se pueden mostrar separadamente. Por tanto se dirigen a un hombre dormido.

El objetor dice: Incluso en el hombre dormido no hay nada que determine que cuando es llamado con nombres especiales, sólo el experimentador lo percibirá y no el no-experimentador.

La respuesta del vedantín es: No es así, porque las características del ser al que Gārgya se refiere están bien definidas. Esa energía vital que está cubierta por la realidad (nombre y forma que constituyen el cuerpo denso), que es el ser (el cuerpo sutil) e inmortal, que no se asienta cuando los órganos se asientan (son inactivos), cuyo cuerpo es agua, que está vestido de blanco, grande, por no tener rival alguno, y es el radiante *soma* de los dieciséis dígitos[7]. Esa energía vital permanece tal como se la conoce, haciendo su función, con su naturaleza (activa) intacta. Tampoco Gārgya quiere decir que ningún otro agente contrario a la energía vital está activo en ese momento. Además debería conocerlo al ser llamado por sus propios nombres; pero no fue así. Por tanto por «el principio de residuo»[8] el Brahman explicado por Gārgya no es el experimentador. Si lo fuera por su misma naturaleza percibiría los objetos al entrar en contacto con ellos.

Por ejemplo, el fuego, cuya naturaleza es quemar e iluminar, siempre ha de quemar cualquiera que sea el combustible que tenga, ya sea paja o hierba

7. Los dígitos son los días lunares. En I, 5, 14 se dice que son los días del Creador, Prajāpati, y del año. Śankara comenta que aumentan y disminuyen (crecientes y menguantes) como la fortuna.

8. Alude a un principio de la lógica niyaya. Śankara argumenta a continuación en la forma de silogismo.

húmeda, y también iluminar cosas. Si no fuera así, no podríamos afirmar que el fuego quema o ilumina. Igualmente, si la energía vital defendida por Gārgya fuera por naturaleza tal que percibiera sonidos y otros objetos que entraran dentro de su alcance, percibiría las palabras «Grande, Vestido de blanco», etc., que son objetos apropiados para ello, igual que el fuego invariablemente quema e ilumina paja, hierba húmeda, etc., que entre en contacto con él. Por tanto, como no percibió el sonido, que entraba dentro de su alcance, concluimos que no es por naturaleza un experimentador, porque una cosa nunca puede cambiar su naturaleza. Por tanto está probado concluyentemente que la energía vital no es el experimentador.

El objetor pregunta todavía: ¿No puede ser que la no-percepción fuera debido a su error de asociar los nombres particulares por los que era llamado consigo mismo? Puede ser de esta manera: Es como cuando en un grupo de personas que se hayan sentadas juntas se llama a una, puede oír, pero puede no comprender particularmente que es a ella a la que se ha llamado, por su fallo de asociar su nombre particular consigo misma. Así la energía vital no percibe las palabras que se refieren a sí misma por su fallo al comprender que nombres como «Grande» sean propios al no asociarlos consigo misma. Eso no significaría que se tratase de otro distinto al conocedor.

No es así, dice el vedantín, porque cuando la energía vital es reconocida como una deidad, la no-asociación es imposible. En otras palabras, aquel que admite que la divinidad que se identifica a sí misma con la luna, etc., es la energía vital en el cuerpo y es el experimentador (ser individual), debe también admitir, en función de las relaciones con él, que se asocia con sus nombres particulares. De otro modo, no sería posible una relación con él en los actos de invocación, etc.

El objetor dice entonces: La objeción no es adecuada, pues de acuerdo a la consideración que hace al experimentador (ser) diferente de la energía vital, hay una no-percepción similar. En otras palabras, el que postula un experimentador diferente de la energía vital debe admitir que aquello cuando se llama por nombres como «Grande» debería oírlos, porque esos nombres entonces se refieren a ello. Pero nunca le vemos hacer esto cuando le llamamos por esos nombres. Por tanto, el hecho de que la energía vital falle al escuchar la llamada no es una prueba de que no sea el experimentador.

El vedantín contesta: No es así, porque aquello que posee algo como una parte no puede identificarse sólo con ello. De acuerdo al punto de vista que sostiene que el experimentador ha de ser distinto de la energía vital, esta última es uno de sus instrumentos, y el experimentador poseedor de ellos. No se identifica a sí mismo sólo con la divinidad de la energía vital, como se hace con la propia mano. Por tanto, es totalmente razonable que el experimentador, identificándose a sí mismo con la totalidad, no oiga cuando sea llamado por los nombres de la energía vital. Sin embargo no sucede así en este caso cuando se la llama por sus nombres especiales. Además el ser no se identifica sólo con una deidad.

Tal punto de vista es insostenible, *dice el objetor,* porque nosotros vemos algunas veces que el ser no oye incluso cuando es llamado por su propio nombre. Por ejemplo, cuando un hombre está profundamente dormido, no oye incluso al ser llamado por su nombre convencional, dice Devadatta. Así la energía vital, aunque es el experimentador, no oye.

El vedantín dice: No es así, porque hay una diferencia entre el ser y la energía vital y es que el primero duerme, pero la última no. Cuando el ser está dormido, sus órganos no funcionan, son absorbidos en la energía vital. Así que no oye incluso cuando es llamado por su propio nombre. Pero si la energía vital fuera el experimentador, sus órganos nunca dejarían de funcionar, ni fallaría al escuchar la llamada, ya que estaría siempre despierta.

El objetor insiste: No sería adecuado llamarla por sus nombres desconocidos. Hay muchos nombres conocidos para nombrar la energía vital, como Prāna. Dejándolos a un lado, llamarla por nombres desconocidos como «Grande» no fue adecuado, porque es contrario a la costumbre. Por tanto sostenemos que, aunque no oyera, la energía vital es el experimentador.

No, *dice el vedantín,* porque el propósito de usar esos nombres nuevos era rebatir el argumento de que la deidad de la luna es el experimentador. Para ser explícitos diremos que la energía vital que está en este cuerpo y está por siempre despierta no es el experimentador. Y esto ha sido ya probado simplemente por su fallo de no haber oído la llamada. Pero nombres significando la divinidad de la luna fueron designados a ella para refutar el argumento de Gārgya de que la energía vital, que es la misma que la deidad de la luna, es el experimentador en el cuerpo. Este propósito no habría sido útil si la energía vital fuera designada por sus nombres populares. Tras la refutación de la energía vital, el argumento de que cualquier otro órgano es el experimentador es también rebatido, porque ningún órgano puede funcionar en ese momento en que está absorbido completamente en la energía vital. (Y ninguna otra divinidad puede ser el experimentador), porque no hay tal deidad.

El objetor dice: La hay, porque se ha mencionado un número de dioses con atributos particulares en un párrafo que comienza por «que está en el cielo» y acaba con «cabeza y dueño de todos los seres»[9].

No es así, *responde el vedantín,* porque todos los textos tradicionales admiten que están unificados en la energía vital, como en el ejemplo de los radios y el cubo. Además, en los pasajes «Protegido por la realidad» (I, 6, 3) y «la energía vital es la entidad inmortal» (*ibid.*) no se admite otro experimentador aparte de la energía vital. También, en los pasajes «Él es todos los dioses» (I, 4, 6) y «¿Cuál es ese dios? La energía vital» (III, 9, 9), todos los dioses se presentan unidos en la energía vital.

9. El párrafo está en II, 1, 2.

Y ninguno de los órganos puede ser propuesto como el experimentador. Porque en ese caso sería imposible relacionar la memoria, el deseo, la percepción, etc., en el mismo sujeto como en el caso de diferentes cuerpos. Lo que una persona ha visto, otra no lo puede recordar, percibir, desear o reconocer. Por tanto, ninguno de los órganos puede ser de ningún modo el experimentador. Ni lo puede ser una mera consciencia (momentánea) [10].

El objetor pregunta: ¿Por qué no considerar el cuerpo en sí mismo como el experimentador?, ¿por qué imaginarlo como algo superior y por encima de él?

Eso no puede ser, *responde el vedantín,* porque notamos una diferencia según el impulso dado. Si el conjunto de cuerpo y órganos fuera el experimentador, entonces, como este conjunto tendría que permanecer siempre igual a el mismo, tanto si le empujaran como si no, no habría ninguna diferencia respecto a la lucidez. Pero si algo diferente al cuerpo fuera el experimentador, entonces, al tener diferentes tipos de relación con el cuerpo, podría tener probablemente placer, dolor o sorpresa como diferentes resultados de sus acciones pasadas según hubieran sido buenas, indiferentes o malas y habría naturalmente una diferencia en la percepción según se produjera o no el impulso. Pero si el cuerpo fuera en sí mismo el experimentador no tendría que haber ninguna diferencia, puesto que las diferencias referentes a la relación y el resultado de las acciones pasadas estarían fuera de lugar en ese caso. Y no tendría que haber tampoco diferencia debida a la energía o debilidad del sonido, el tacto, etc. Pero esa diferencia existe, pues Ajātaśatru no despertó al hombre dormido. Únicamente al tocarlo, al empujarle repetidamente con la mano, se despertó.

Por tanto queda demostrado que aquello que despertó tras ser empujado apareció súbitamente, como si estuviera volviendo al cuerpo, como si viniera de algún lugar y representara al cuerpo distinto de lo que era, dotado con consciencia, actividad y un aspecto cambiado. Se trata de una entidad diferente del cuerpo y diferente también de las clases de Brahman defendidas por Gārgya [11].

Además, la energía vital, al ser un compuesto, debe contribuir al beneficio de alguna otra entidad. Ya hemos dicho que, como la estructura de una casa, es el soporte interno del cuerpo y está combinada con el cuerpo, etc., de una casa. Es también como la piña de una rueda a los radios. Y comparable a un cubo de rueda, que está fijo. Por tanto, comprendemos que como una casa, está construida para beneficio de alguna entidad categóricamente diferente de sus partes y también del conjunto. Nosotros vemos que las partes

10. Ésta sería la doctrina del budismo yogacara, la cual no admite una conciencia como substrato de la mente.

11. Śankara termina aquí una brillante demostración de cómo la consciencia no puede ser el conjunto cuerpo-mente sino algo nuevo.

de una casa como la estructura, paredes, paja y madera, y la casa en sí misma, tienen el propósito de una persona que ve, oye, piensa y los conoce, y cuya existencia y manifestación son independientes del nacimiento, crecimiento, envejecimiento, muerte, nombre, forma, efectos y otros atributos de aquellas cosas. De aquí deducimos que las partes de la energía vital, tanto como el conjunto, deben favorecer el propósito de alguna entidad que ve, oye, piensa y conoce, y cuya existencia y manifestación son independientes del nacimiento, crecimiento, etc., de esas cosas[12].

El objetor tiene una duda: Pero puesto que la divinidad (llamada energía vital) es consciente y es igual en clase (al ser), ¿cómo puede estar subordinada (al otro)? Que la energía vital es consciencia ya ha sido admitido cuando vemos que es llamada por nombres particulares. Y, siendo así, no puede apoyar el propósito de otro porque es igual en clase.

El vedantín responde: No, porque la enseñanza que se trata de comunicar es sobre el incondicionado y absoluto Brahman. Que el ser se identifique con la acción, sus factores y resultados, se debe a las limitaciones del nombre y la forma y se ha superpuesto por la ignorancia. Es lo que lleva a las personas a vivir una existencia relativa, en la que se identifican con la acción y todo lo demás. Esto ha de ser eliminado por el conocimiento de la naturaleza real del Ser incondicionado. Esta Upanisad se presenta para enseñar esto que comienza (en este capítulo). Por ejemplo, empieza con «Te hablaré sobre Brahman» (II, 1, 1) y «Por el conocimiento de todo ello no se puede conocer (a Brahman)» (II, 1, 14) y finaliza con «Los que lo conocen son inmortales» (IV, 4, 14). Lo que se pretende enseñar o explicar no es más que esto. Por eso, no hay lugar para la objeción de que uno no puede estar subordinado al otro, siendo iguales de clase.

La relación de principal y subordinado es sólo para el ámbito de Brahman diferenciado o condicionado, y no para el incondicionado, considerando que toda la Upanisad intenta enseñar sobre el incondicionado Brahman, concluye con «Este (ser) es Eso, que se ha descrito como "Ni esto, ni esto"», etc. (III, 9, 26; IV, 4, 22; IV, 5, 15). Por tanto queda demostrado que existe otro Brahman consciente diferente de estos inconscientes como el sol, etc.

16. *Ajātaśatru dijo: Cuando ese ser pleno de consciencia estaba dormido, ¿dónde se encontraba él y de dónde vino? Gārgya no lo sabía.*

Habiendo probado así la existencia de un ser diferente del cuerpo, Ajātaśatru dijo a Gārgya: «Cuando el ser pleno de consciencia estaba dormido, antes de ser

12. Śankara postula la necesidad de un ser espiritual (no corporal, ni mental) que utiliza las formas manifestadas de la energía vital. Ese ser en el hombre es el Ātman idéntico al Ser absoluto, Brahman.

despertado, tras empujarle [...]». «Consciencia» aquí significa el instrumento de conocimiento, es decir, el órgano interno, o más específicamente la mente. ¿Qué significa entonces la frase «pleno de consciencia»? Significa aquello que es percibido en la mente, lo que se percibe y lo que percibe a través de ella.

El objetor dice: El sufijo *mayat* tiene muchos significados, ¿cómo sabes que significa «pleno de»?

El vedantín responde: Porque en pasajes como «El Ser es realmente lo Absoluto, que se identifica con la conciencia, el pensamiento, la energía vital [...]» (IV, 4, 5) vemos el sufijo usado en el sentido de plenitud. Además, el ser nunca se conoce como una modificación de la consciencia cuando es el Ser supremo. Y en el pasaje «Este ser pleno de consciencia» se menciona al ser como algo ya familiar. Y últimamente los significados «hecho de» y «parecido» aquí son imposibles. Además sobre el principio del residuo el significado es sólo plenitud. Por tanto la frase significa «Identificado con la mente, que considera los pros y los contras de un sujeto y no otras funciones». «Ser» porque habita en la mente como en una ciudad. La pregunta «¿Dónde estaba entonces?» trata de mostrar la naturaleza del ser. Por referencia a la ausencia de efectos antes de despertar, se trata de mostrar que el ser es de una naturaleza opuesta a la acción, sus factores y sus resultados. Antes de despertar (del sueño profundo) no percibe nada, ni placer ni otra cosa que sea efecto de las acciones pasadas. Por eso al no estar causado por las acciones pasadas, entendemos que ésa es la verdadera naturaleza del ser. Para enseñar que el ser estaba entonces en su propia naturaleza, y que sólo cuando se aparta de ella aparece como contrario a su naturaleza y sujeto a la transmigración, Ajātaśatru le pregunta a Gārgya, que estaba avergonzado, para iluminarle sobre este punto. Estas dos cuestiones: ¿Dónde estaba aquello entonces?, y ¿de dónde vino?, tendrían que haber sido preguntadas por Gārgya. Pero simplemente porque él no las pregunta, Ajātaśatru no permanece indiferente. Comienza a explicarlas, pensando que Gārgya debe ser instruido y porque él mismo ha prometido: Yo te enseñaré. Aunque esclarecido (de esta manera) Gārgya no comprendió dónde estaba el ser antes de despertar y de dónde vino y el camino que hizo desde donde estaba, para hablar o preguntar acerca de aquello. Él no lo sabía.

17. *Ajātaśatru dijo: Cuando este ser pleno de consciencia está dormido absorbe en el momento la capacidad de percepción de los órganos por su propia consciencia. Y permanece en el espacio* (ākāsa) *que reside en el corazón. Cuando el ser los absorbe, se llama* svapiti. *Así la nariz es absorbida, el órgano del lenguaje es absorbido, los ojos son absorbidos, el oído es absorbido, y la mente es absorbida.*

Ajātaśatru, para comunicar el significado que intenta transmitir, dijo: Te contestaré a la pregunta que hice: Cuando el ser pleno de consciencia estaba

dormido, ¿dónde estaba, y de dónde vino? Escucha: Cuando el ser pleno de consciencia está dormido, absorbe en el momento las funciones de los órganos, su capacidad para percibir sus respectivos objetos, «por su propia consciencia», la particular manifestación en su limitación añadida, la mente, causada por aquello de lo que está hecha, la ignorancia, «y reside en el espacio (*ākāsa*) que está en el corazón». *Ākāsa* aquí significa el Ser supremo, que es su propia naturaleza trascendente, no en el espacio ordinario, porque hay otra escritura que lo sostiene: «Entonces, se une con la existencia» (Ch. Up. VI, 8, 1). La idea es que abandona sus formas diferenciadas creadas por la conexión con lo limitado añadido, y permanece en su indiferenciado, natural y absoluto ser.

El objetor pregunta: ¿Cómo sabes que cuando abandona el gobierno sobre el cuerpo y los órganos, vive en su propio ser?

Porque su nombre es muy conocido, *responde el vedantín.*

¿A qué te refieres?, *pregunta el objetor.*

Y le responde el vedantín: Cuando el ser absorbe las funciones de los órganos, es llamado *svapiti*. Ése es el nombre que llega a ser ampliamente conocido. Y este nombre hace referencia a un cierto atributo suyo. Se llama *svapiti* porque se funde en su propio ser.

Es verdad, *dice el objetor,* el hecho de que este nombre sea conocido nos habla del carácter trascendente del ser, pero no hay argumentos a favor de ello.

Los hay, *le dice el vedantín.* Durante el sueño el órgano del olfato (*prāna*) es absorbido. *Prāna* aquí significa el órgano del olfato, porque el contexto tiene que ver con órganos como el habla. Sólo cuando está conectado con estos órganos se ve al ser con atributos relativos, por sus limitaciones añadidas. Y estos órganos son absorbidos por él. ¿Cómo? «El órgano del lenguaje es absorbido, el ojo es absorbido, el oído es absorbido, y la mente es absorbida». Está claro que siendo absorbidos los órganos, el ser descansa en su propio ser, porque entonces no se transforman ya más en la acción, y en sus factores y resultados.

18. *Cuando (el ser) permanece así en el estado de sueño profundo, éstos son sus logros: Es como si fuera un emperador, o un noble* brāhmana, *es como si lograra estados superiores o inferiores. Como un emperador, con sus ciudadanos, se mueve como le place en su propio territorio, así él, tomando los órganos de los sentidos, se mueve como quiere en su propio cuerpo.*

Hay una objeción: Aunque esté disociado del cuerpo y los órganos en el estado de sueño profundo, que es un tipo de experiencia, nosotros observamos que posee atributos relativos: está feliz, triste, está privado de amigos, como en el estado de vigilia, y se aflige o es engañado. Por tanto debe tener atribu-

tos como el dolor y la ilusión, y éstos, como también el placer, el sufrimiento, no están sobrepuestos sobre él por el error derivado de su contacto con el cuerpo y los órganos.

El vedantín responde: No, porque esas experiencias son falsas. Cuando él, el ser, permanece en el estado de sueño, que es una clase de experiencia, ¿cuáles son «sus logros» resultados de acciones pasadas? Es como si fuera emperador. Esta aparente soberanía, «no soberanía real, como en el estado de vigilia», es su logro. Y también es como si fuera un noble *brāhmana*.

También parece lograr estados elevados o inferiores, como los de un dios o un animal. Su soberanía y otros logros son absolutamente falsos, porque (en el texto) está la expresión «como si fuera», y se contradicen con la experiencia de vigilia. Por tanto no están realmente conectados con el dolor, la ilusión, causada por la pérdida de amigos, etc., en sueños.

El objetor dice: Así como lo que se consigue en el estado de vigilia no se contradice en el mismo estado, lo que ocurre en los sueños tampoco se contradice en ese estado, sino que forma parte del ser no superpuesto por ignorancia.

El vedantín dice: Tras demostrar que el ser es una entidad consciente distinta de la energía vital, etc., ¿no hemos indicado que su identificación con el cuerpo y los órganos o con la divinidad durante el estado de vigilia se superpone por ignorancia y no es real? ¿Cómo entonces se puede presentar como ejemplo del mundo del sueño a un hombre muerto deseoso de volver a vivir?

Es cierto, *dice el objetor.* El considerar al ser, que es diferente del cuerpo y demás, como si fuera el cuerpo y los órganos o como un dios, es una superposición debida a la ignorancia, como ver el nácar como una pieza de plata. Esto se afirma por los mismo argumentos que prueban la existencia del ser como diferente del cuerpo. Pero esos argumentos no fueron usados específicamente para probar su naturaleza libre. Por tanto el ejemplo de considerar al ser como el cuerpo y los órganos o como un dios en el estado de vigilia se presenta de nuevo. Un argumento deja de ser una mera repetición si hay alguna pequeña distinción en él.

No es así, *dice el vedantín.* Los logros como la soberanía que se percibe en un sueño no son parte del ser, porque luego se ve un mundo que es distinto de aquello y no es más que un reflejo del mundo percibido en el estado de vigilia. En realidad, un emperador que yace en su cama mientras sus vasallos están dormidos en diferentes lugares ve sueños, con sus sentidos retirados, y en ese estado se encuentra a sí mismo, como si estuviera en el estado de vigilia, como un emperador, de nuevo rodeado por su vasallos, tomando parte en un espectáculo y disfrutándolo como si fuera real. Excepto el emperador durmiendo en su cama no hay un segundo sujeto que, rodeado por sus vasallos, se sepa que se mueve entre los objetos de placer durante el día, a quien el primero vería en el sueño. Además, aquel cuyos sentidos se retiran nunca

puede ver los objetos con su color, etc. Ni puede haber en ese cuerpo otro como aquél, y quien ve los sueños permanece sólo en el cuerpo.

El objetor añade: Pero el que yace en la cama se ve a sí mismo moviéndose en las calles.

El vedantín explica: No se ven sueños fuera. Así el texto continúa: Como un emperador, tomando sus ciudadanos, su séquito y otros que procuran su comodidad, se mueve como le place en su propio territorio, adquirido a través de la conquista, así el ser individual, tomando de este modo los órganos retirándolos de los lugares que ocupaban en el estado de vigilia, se mueve como desea en su propio cuerpo, no fuera de él. Experimenta las impresiones correspondientes a cosas anteriormente percibidas, revividas por sus deseos y el resultado de las acciones pasadas. Por tanto los mundos de sueños que no existen son falsamente superpuestos como partes del ser. Se deben conocer los mundos experimentados en el estado de vigilia como tales. Además se sigue sin decir que el ser es puro, y nunca está conectado con la acción, sus factores y sus resultados. Puesto que en ambos, el estado de vigilia y el estado de sueño, observamos que los mundos densos y sutiles hechos de las acciones, sus factores y sus resultados no son más que objetos para el espectador. Por tanto ese espectador, el ser, es diferente de sus objetos, los mundos percibidos en esos estados, y es puro.

En el sueño, que es una clase de experiencia, las impresiones (de experiencias pasadas) sabemos que son objetos y no atributos del ser, por lo que él es puro. Aquí en el pasaje «Entonces se mueve como desea» se habla del movimiento del placer. Se podría argüir que la relación del espectador hacia los objetos es natural, y por eso llega a ser impuro. Además para establecer su pureza las escrituras dicen:

19. *Y, cuando se duerme completamente, cuando no conoce nada, vuelve a través de los setenta y dos mil nervios llamados* hitā, *que se extienden desde el corazón al pericardio. Y permanece en el cuerpo. Vive como un niño, o un emperador, o un noble* brāhmana, *y al lograr la cima de la felicidad, se mantiene ahí.*

Incluso cuando sueña, es puro el ser. Ya que cuando vuelve a abandonar los sueños, que son una clase de experiencia, «se duerme completa o perfectamente logra su estado natural de perfecta pureza»[13], llega ser puro como ya lo es por naturaleza, abandonando como el agua la impureza debida al con-

13. Literalmente: *samprasāda*. El sueño profundo, *susupti*, es considerado el estado natural del ser humano. Es el tercer estado, *prajna*, que consiste en «una masa indiferenciada de conciencia», según leemos en Māndūkya Upanisad V.

tacto con otras cosas. Entonces su pureza se establece con toda claridad. ¿Cuándo llega a estar perfectamente dormido? Cuando no sabe nada, o no conoce nada relativo al sonido, y demás. Deben comprenderse bien las últimas palabras. Lo primero es hacer de ellas una interpretación correcta, porque su propósito es que no hay una conciencia particular en el estado de sueño profundo [14].

Por eso se ha dicho que cuando no hay una conciencia particular, se está en el estado de sueño profundo. ¿A través de qué proceso tiene lugar? Se ha explicado ya: Setenta y dos mil nervios llamados *hitā*, que son los efectos metabólicos de la comida y la bebida en el cuerpo extendidos desde el corazón, ese pedazo de carne con forma de loto, al pericardio, que aquí significa el cuerpo. Se separan, cubriendo todo el cuerpo como las ramificaciones de una hoja *asvattha* [15]. El corazón es la sede de la mente, el órgano interno y los demás, los órganos externos están sujetos a esa mente cuya morada es el corazón. Por tanto, de acuerdo con las acciones pasadas individuales la mente en el estado de vigilia extiende, a lo largo de esos nervios entretejidos como una red de pescar, las funciones de los órganos como el oído a sus sedes, el oído externo, etc. Y luego los dirige. El ser individual penetra la mente con un reflejo de su propia consciencia manifestada. Y cuando la mente se contrae, aquél se contrae también. Ése es el sueño de este ser individual. Cuando se percibe la expansión la mente, se encuentra en una experiencia de vigilia. Le sigue la naturaleza de sus limitaciones añadidas, como el reflejo de la luna sigue a la naturaleza del agua y lo demás. Cuando en la experiencia de la vigilia la mente vuelve a través de esos nervios, el ser individual también vuelve y permanece en el cuerpo, penetrándolo uniformemente, como el fuego calienta un trozo de hierro. Aunque permanece inmutable en su propio ser natural.

Aquí se dice que (el ser) permanece en el cuerpo, porque sigue a las actividades de la mente, que dependen de las acciones del pasado de cada uno. Porque el ser no tiene contacto con el cuerpo en el sueño profundo. Se dirá más tarde: «(Este estado) está más allá de los sufrimientos del corazón» (IV, 3, 22). Este estado está libre de todo sufrimiento inherente a la existencia relativa como se ilustra en: Igual que un niño o un emperador cuyos vasallos son total-

14. «No saber nada» significa en el texto la falta de conciencia de objetos, cuando sólo permanece la conciencia en sí, estemos o no despiertos a ella. Recordemos cuando Juan de la Cruz dice en una de sus coplas «y quedeme no sabiendo». No existe ahí una conciencia de algo o, en palabras de Śankara, «una conciencia particular».

15. *Asvattha* en sánscrito es el árbol bo. Se le ha considerado tradicionalmente símbolo del universo en la India. Las raíces son como la causa primera, origen del mundo. Y las ramas que caen en tierra produciendo más raíces representan la existencia con su rueda de nacimientos y muertes, *samsāra*. La destrucción de este árbol lleva a la eternidad. Se produce por el conocimiento de la verdad, por lo que ha sido llamado «árbol del conocimiento». Se habla de él en *Bhagavad Gītā* XV, 1, 2 y 3.

mente obedientes, y hacen cualquier cosa que diga, o un noble *brāhman* que es sumamente maduro en erudición y modestia, vive, habiendo logrado la cima de la felicidad. (Quiere decir que) eso es un grado de aquello que hace desaparecer completamente la tristeza. Es conocido el hecho de que el niño y los demás nombrados, mientras permanecen en su estado normal, son muy felices.

Sólo cuando se alejan de él se sienten tristes y no naturalmente. Por tanto su estado normal es citado como un ejemplo, porque es conocido. No se refiere (el texto) a sus sueños, porque el sueño es lo que ha de ser explicado aquí. Además no hay diferencia entre su sueño y el de cualquier otro. Si hubiera alguna diferencia, uno podría servir como ilustración del otro. Por tanto su sueño no es el ejemplo. Como en el ejemplo el ser individual permanece así, en su propio ser natural, detrás de todos los atributos relativos durante el sueño profundo.

La cuestión «¿Dónde se encontraba él?» (II, 1, 16) ha sido contestada. Y a través de esta respuesta se menciona la pureza natural y la trascendencia del ser individual. Aquí se tratará de la respuesta a la cuestión «¿De dónde vino?» (*ibid.*).

El objetor dice: Si un hombre que está viviendo en un pueblo o ciudad quiere ir a algún otro lugar, comienza desde ese mismo lugar, y no desde otro. Según esto, la única cuestión sería: ¿Dónde estaba él entonces? Sabemos muy bien que un hombre viene desde donde estaba, y de ningún otro sitio. Así la pregunta, ¿de dónde vino?, simplemente es redundante.

Dice el vedantín: ¿Quieres decir que fallan los Vedas?

No, *dice el objetor,* yo sólo deseo escuchar algún otro significado respecto a la segunda pregunta; por eso prolongo la objeción de redundancia.

Bien, *dice el vedantín,* entonces no vamos a tomar la palabra «de dónde» en el sentido de un ablativo, puesto que en ese caso la pregunta sería una repetición, pero no sucedería así si la consideráramos en un sentido diferente.

El objetor dice: Entonces, permitámonos considerar la cuestión como una pregunta sobre la causa. «¿De dónde vino?» significa «¿Qué es lo que causó que llegara aquí?».

El vedantín dice: Tampoco puede ser una pregunta sobre la causa, porque nosotros tenemos una respuesta de diferente clase. Por ejemplo, la respuesta propone el origen de todo el universo desde el Ser, como chispas del fuego. En la emanación de las chispas el fuego no es la causa eficiente, sino aquello desde lo que ambos se separan. Igualmente en la frase «Desde este Ser» (en este texto) el Ser supremo es considerado como esa fuente desde la que el ser individual emana. Y al ser la respuesta diferente, no puedes tomar expresión «de dónde» como una pregunta sobre la causa.

El objetor insiste: Incluso si se usara en ablativo, la objeción de redundancia permanecería igual.

No es así, *dice el vedantín.* Las dos preguntas tratan de comunicar que el ser no está relacionado con la acción, sus factores y sus resultados. En el ca-

pítulo anterior ya se ha tratado sobre el conocimiento y la ignorancia. «Hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7), «Y sólo se conocía a sí mismo» (I, 4, 10), «Se debe meditar sólo sobre el mundo del Ser» (I, 4, 15), éstos representan el tema del conocimiento verdadero. Y esa ignorancia incluye ritos con cinco elementos y sus resultados, las tres clases de comida que consisten en nombre, forma y acción. A partir de aquí, todo lo que se debería decir sobre la ignorancia ha sido dicho. Mientras el Ser sin atributos que es el contenido del conocimiento verdadero sólo ha sido introducido, pero no se ha tratado concluyentemente. Para hacerlo el presente capítulo comenzó con «Te hablaré sobre Brahman» (II, 1, 1) y, también, «te enseñaré» (II, 1, 5). Por ello el Absoluto, que es el tema del conocimiento, ha de ser explicado en su verdadera naturaleza. Y su verdadera naturaleza no tiene diferencias respecto a la acción, sus factores y sus resultados. Es puro por excelencia y uno. Y esto es lo que se trata de explicar. Por tanto la escritura presente (*sruti*) presenta dos preguntas que son adecuadas: «¿Dónde estaba entonces?» y «¿de dónde vino?» (II, 1, 16).

Aquello en lo que una cosa se encuentra es su recipiente y lo que hay ahí es su contenido, y el recipiente y el contenido se ven como diferentes. De la misma manera allí de donde una cosa viene es su lugar de partida, y lo que viene es el agente, que es considerado como diferente de lo otro (del lugar). Por eso sería acertado pensar, de acuerdo con lo convenido, que el ser estaba en algún sitio, que era diferente de ese lugar y vino de algún sitio, siendo diferente de él. E incluso que los medios por los que vino son también diferentes a él. Pero esta idea ha de ser eliminada por la respuesta. (Porque se afirma que) no estaba en un lugar diferente de sí mismo, ni vino de ningún lugar diferente de sí mismo, ni hay en él ningún medio que sea diferente de sí mismo. ¿Cuál es entonces el significado? El ser estaba en su propio ser. Esto se confirma por los pasajes de la escritura revelada: «Él sale de su propio ser» (Ch. Up. VI, 8, 1), «amado, está unido al Ser» (*ibid.*), «Abrazado por el Ser absoluto» (IV, 3, 21), «Descansa en el Ser supremo» (Pr. Up. IV, 7). Por la misma razón no viene de ningún otro lugar diferente de sí mismo. Esto se demuestra por el mismo texto, «desde el Ser». Porque no hay otra entidad además del Ser.

Surge una objeción: Hay otras entidades además del ser, como los órganos.

El vedantín responde: No, porque los órganos sólo brotan del ser. Cómo sucede esto, se describe a continuación:

20. *Así como una araña se mueve a lo largo de la tela, e igual que las chispas de un fuego vuelan en todas las direcciones, así desde el Ser emanan todas las energías vitales, todos los mundos, todos los dioses, y todos los seres. Su nombre secreto es «La Verdad de la verdad». La energía vital es verdad, y Aquello es la Verdad de esa energía.*

Se explica así: Del mismo modo en el mundo una araña, que se conoce como un ente, se mueve a lo largo de la tela que no es diferente de sí misma, y no hay nada que ayude a su movimiento más que ella misma. Y también desde un homogéneo fuego vuelan pequeñas chispas como motas de fuegos en diferentes direcciones o límites. Estos dos ejemplos muestran actividad incluso en la ausencia de cualquier diferencia de algo que ayude. Y también la unidad natural comienza antes de la actividad. Así desde el Ser, es decir, desde la naturaleza real del ser individual antes de que despierte, emanan todos los órganos como el habla, todos los mundos como la tierra, que son el resultado de las acciones pasadas de uno mismo, todos los dioses como el fuego, que preside los órganos y los mundos, y todos los seres vivos, desde la vida (Hiranyagarbha)[16] hasta una mata de hierba.

Si la lectura es «todos estos seres» entonces el significado sería: seres con características particulares que se manifiestan por «las limitaciones añadidas». Es el Ser desde el cual este mundo, quieto y en movimiento, se sucede de continuo como chispas de fuego, a las que se ha unido como una burbuja de agua, y con la que permanece lleno durante su existencia. Hay un «nombre secreto» (*upanisad*) de este Ser o Brahman. *Upanisad* significa aquello que acerca (al Absoluto, Brahman). Una palabra lo indica (un nombre). Esta capacidad de acercar es una especialidad de este nombre particular que se conoce por la autoridad de las escrituras. ¿Cuál es este nombre secreto? «La Verdad de la verdad». Puesto que este nombre secreto siempre tiene un significado trascendental, es difícil de comprender. Por tanto las escrituras reveladas (*sruti*) dan su significado: «La fuerza vital es verdad, y Él es la Verdad de eso». Las próximas dos secciones se dedicarán a explicar esta frase.

Surge una duda aquí: Concedido que las próximas dos secciones se van a dedicar a explicar el nombre secreto. El texto dice su nombre secreto. Pero no sabemos si es el nombre secreto del ser individual, que es el tema sobre el que discutimos, el que despertó a través del golpe, el que está sujeto a la transmigración y percibe el sonido, o si se refiere a algún principio trascendente.

El vedantín dice: ¿Cuál es la diferencia?

Es ésta, *dice el objetor*: Si se refiere al ser relativo (que transmigra), entonces ha de ser descubierto, y al tomar conciencia de ello todo culminará. Es más, sólo eso se indica por la palabra Absoluto (Brahman), y su conocimiento será el conocimiento del Absoluto. Pero si se refiere al Ser trascendente, el conocimiento de Aquello será el conocimiento de Brahman, y desde su identidad todo culminará. Que todo esto sucederá lo sabemos en base a la autoridad de las escrituras. Pero de acuerdo a este punto de vista (si el ser individual y Brahman son diferentes) los textos védicos que enseñan su identidad, como «Sólo se ha de meditar en el Ser» (I, 4, 7) y «Se conocía a sí mis-

16. La vida total antes de manifestarse en una diversidad de seres vivos.

mo sólo como "Yo soy Brahman"» (I, 4, 10), serían contradictorios. Y (si son idénticos) no habiendo un ser relativo diferente del Ser supremo, la enseñanza espiritual no tendría sentido. Puesto que esto (la unidad del ser) es una cuestión que no ha sido contestada y es fuente de confusión incluso para eruditos, con objeto de facilitar la comprensión de pasajes que tratan del descubrimiento del Absoluto para aquellos que lo buscan, estudiaremos este punto lo mejor que podamos.

Primera proposición: No se trata del Ser supremo trascendente, porque los textos establecen el origen del universo a partir de un ser que despierta empujado por la mano, un ser que percibe el sonido, etc., y posee un estado distinto (sueño profundo). Para ser explícito: No hay un Ser supremo desprovisto del deseo por la comida, etc., que sea el dueño del universo. ¿Por qué? Porque las escrituras reveladas, después de introducir el tema «Te hablaré sobre Brahman» (II, 1, 15), mencionan el despertar del hombre dormido tras empujarle con la mano, por lo que le muestran como el percibidor del sonido y, describiendo su paso desde el estado de sueño al del sueño profundo, presentan el origen del universo desde ese mismo ser en estado de sueño profundo. Y lo hacen mediante los dos ejemplos de las motas de fuego y de la araña, en el pasaje «así desde el Ser». Y ninguna otra causa se menciona sobre el origen del universo mientras tanto, porque esta sección trata exclusivamente del ser individual.

Otro texto de las escrituras reveladas, la *Kausitaki Upanisad*, que trata el mismo tema, después de presentar a los seres que están en el sol, dice: «Dijo: Él o Bālāki, el creador de estos seres, cuya obra es este universo, ha de ser conocido» (IV, 19). Esto demuestra que es el ser individual, y ningún otro, el que se despertó del sueño y ha de ser conocido. Igualmente, tras decir «Es por amor al Ser por lo que todo es amado» (II, 4, 5; IV, 5, 6), la tradición revelada muestra que ese ser que nos es familiar, que es querido, sólo se conciencia escuchando, reflexionando y meditando en él. Y las declaraciones hechas mientras se introduce el tema del conocimiento, como «Sólo se ha de meditar sobre el Ser» (I, 4, 7), «Este (Ser) es más querido que un hijo, más querido que la riqueza», etc. (I, 4, 8), «Se conocía sólo a sí mismo como Yo soy Brahman» (I, 4, 10), no serían coherentes si no hubiera un Ser supremo. También se dirá más adelante: «Si un hombre fuera consciente del Ser» (IV, 4, 12). Además, en todo el Vedanta es el ser interior el que se propone como una entidad por descubrir, como «Yo (soy Brahman)», y nunca ningún objeto externo como el sonido que diga: «Ése es Brahman». Y en la *Kausitaki Upanisad*, en el pasaje «No tratéis de conocer la palabra, conoced al que habla», etc. (III, 8), es el agente (el ser individual) el que usa la palabra como instrumento, quien se presenta como la entidad por conocer.

Hay una objeción: ¿Y si dijéramos que el ser individual en un estado diferente es el Ser supremo? Podría ser así: El mismo ser individual que percibe el sonido en el estado de vigilia se transforma en el Ser supremo trascen-

dente, el gobernador del universo, tras introducirse en el estado de sueño profundo.

Se da una respuesta provisional: No, esto es contrario a la experiencia. Nunca encontramos nada que tenga esta característica fuera de la filosofía budista. Nunca sucede en la vida que una vaca parada y en movimiento sea una vaca, pero si está tumbada llegue a ser un caballo o cualquier otra especie. Y es contrario a la lógica. Una cosa que se conoce por algunos medios de conocimiento con ciertas características mantiene esas características en cualquier lugar, tiempo o condición. Y si cesara de tener esas características. Así los *samkhyas, mimansakas* y otros que son expertos en lógica alegan cientos de razones para probar la ausencia de un Ser trascendente.

Tu punto de vista es equivocado, *dice un objetor,* porque el ser relativo también carece del conocimiento de cómo llevar a cabo el origen, continuidad y disolución del universo. Para ser explícito: La posición que has defendido tan elaboradamente, que el mismo ser relativo que percibe el sonido llega a ser el gobernador del universo cuando consigue una condición diferente, es insostenible. Porque todos saben que el ser relativo carece de conocimiento y poder para producir el origen, continuidad y disolución del universo. ¿Cómo puede un ser relativo como nosotros construir este universo en el que está situada la tierra, y demás, imposible incluso de imaginar con la mente?

La respuesta provisional es: No es así, porque las escrituras están a nuestro favor. Muestran el origen, del universo desde el ser relativo, por ejemplo «Así desde el Ser» (este texto). Por tanto nuestro punto de vista es correcto.

Surge una objeción: Hay un Ser supremo trascendente, y Él es la causa del universo, porque así lo afirma la revelación (*sruti*), la tradición (*smrti*) y la razón. Observando cientos de pasajes escriturales como «Eso que conoce las cosas de un modo particular y general» (Mu. Up. I, 1, 9 y II, 2, 7), «Aquello que está más allá del hambre y la sed» (III, 5, 1), «Pues está libre de toda atadura» (III, 9, 26), «Bajo la poderosa ley de lo Inmutable», etc. (III, 8, 9), «El que mora en todas las criaturas [...] es el director interno, tu propio inmortal ser» (III, 7, 15), «El que proyecta estos seres y [...] al mismo tiempo todo lo trasciende» (III, 9, 26), «Ese gran Ser no originado» (IV, 4, 22, etc.), «Es el límite que sirve de barrera para mantener los diferentes mundos aparte» (*ibid.*), «El que gobierna todo, el señor de todo» (*ibid.*), «El Ser que no tiene culpa, inmutable, inmortal» (Ch. Up. VIII, 7, 1, 3), «Proyectó fuego» (Ch. Up. 6, 2-3), «Todo lo que existe en el universo emerge de la Vida absoluta» (Ka. Up. II, 3, 2). También el pasaje de la tradición revelada: «Yo soy el origen de todo. Todo movimiento procede de mí» (B. Gītā X, 8).

¿No hemos dicho que el texto «Así desde este Ser» presenta el origen del universo desde el ser relativo?, *dice el vedantín de momento.*

Y el objetor dice: No es así, porque en el pasaje «El espacio que reside en el corazón» (II, 1, 17) se presenta al Ser supremo. En respuesta a la pregunta «¿Dónde se encontraba él?» (II, 1, 16), el Ser supremo, indicado por la pala-

bra «espacio», ha sido mencionado en el texto «Yace en el espacio que está en el corazón». Que la palabra espacio (*ākāsa*) se refiere al Ser supremo está claro, según textos como «está unido con la existencia, querido» (Ch. Up. VI, 8, 1), «Cada día alcanzan este mundo del Absoluto (Brahman), pero no se dan cuenta de ello» (Ch. Up. VIII, 3, 2) «Abrazado por el Ser absoluto» (IV, 3, 21), y «Descansa en el Ser supremo» (Pr. Up. 4, 7). El Ser supremo es el tema que más adelante aparece por la utilización de la palabra «sí mismo» con referencia al Ser supremo, que ha sido presentado en el pasaje «En ello hay un pequeño espacio» (Ch. Up. VIII, 1, 1). Por tanto el pasaje «Así desde el Ser» debería indicar que el universo se origina sólo en el Ser supremo. Y ya hemos dicho que el ser relativo no tiene el poder y el conocimiento de proyectar, mantener y disolver el universo.

En los pasajes «Hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7) y «Sólo se conocía a sí mismo como "Yo soy Brahman"» (I, 4, 10) se presentaba el tema del conocimiento del Absoluto, y esto tiene que ver con Brahman como tema. Esta sección también se abre con frases como «Te hablaré sobre Brahman» (II, 1, 1) y «Te enseñaré (sobre el Absoluto)» (II, 1, 15). Aquí el Absoluto trascendente, que está más allá del hambre, etc., y es eterno, puro, iluminado y libre por naturaleza, es la causa del universo, mientras que el ser relativo es el opuesto a eso, por tanto no se percibiría (en su estado presente) a sí mismo como idéntico con lo Absoluto. Por otro lado, ¿no estaría el ser inferior relativo abierto a críticas si identificara con uno mismo al Ser supremo, el ser refulgente por sí mismo, gobernador del universo? Por ello no es razonable decir: «Yo soy lo Absoluto (Brahman)».

Además, se debería desear adorar a Brahman (condicionado) con flores, agua, uniendo las palmas, con oraciones, postraciones, sacrificios, regalos, repetición de su nombre, meditación, yoga, etc. Conociéndole a través de la adoración se llega a ser Brahman[17], el Dios de todo. Pero no se debería pensar en el Brahman trascendente como el ser relativo; sería como pensar en un fuego frío y en el cielo con forma. Y los pasajes de la escritura enseñan que la identidad del ser con lo Absoluto debería entenderse como simple alabanza. Esta interpretación también armonizará con toda lógica y sentido común.

La respuesta del filósofo vedanta advaita es: Eso no puede ser, porque sabemos por los versos (*mantra*) y los textos (de los libros) Brāhmanas que sólo el Ser supremo penetró. Comenzando con «Él hizo los cuerpos» (II, 5, 18), el texto dice: «El Ser supremo penetró primero en los cuerpos» (*ibid.*), «Él se transformó a sí mismo de acuerdo con cada forma y su forma era para darse a conocer» (II, 5, 19; R. VI, 47, 18), «El sabio, que después de proyectar todas

17. Brahman condicionado, con atributos, entra en el ámbito de lo relativo. Es el Dios manifestado, personificado, objeto de adoración. Desde el descubrimiento del estado no-dual es creación de la mente.

las formas las nombró, y sigue pronunciando esos nombres» (Tai. Ā. III, 12, 7). Y así miles de versos en todas las revisiones de las obras muestran que es el Dios (*Īśvara*) trascendente quien penetró en el cuerpo. También textos de los Brāhmanas como «Después de proyectarlo, el Ser entró en él» (Tai. Up. II, 6, 1), «Abriendo la hendidura de la cabeza entró por esa puerta» (Ai. Up. I, 3, 12), «Esa divinidad, penetrando en estos tres dioses (fuego, agua y tierra) como el ser individual» (Ch. Up. VI, 3, 3, 4), «... que parece inacesible porque es difícil de ver» (Ka. Up. I, 2, 12). Como la palabra «Sí mismo» no ha sido utilizada en todas las escrituras para indicar a Brahman, y como se refiere al Ser interior, y además el pasaje escritural (*sruti*) «Él es el Ser interior de todos los seres» (Mu. Up. II, 1, 4) muestra que no existe un ser relativo que no sea el Ser supremo, y los textos «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1), «Este universo no es más que Brahman» (Mu. Up. II, 2, 11), «Todo esto no es más que el Ser» (Ch. Up. VIII, 25, 2), es adecuado concluir que el ser individual es idéntico al Absoluto (Brahman)[18].

El objetor dice: Si tal es la importancia de las escrituras, entonces el Ser supremo llega a ser relativo, y si esto es así, las escrituras (que enseñan su trascendencia) no tienen utilidad; mientras que si Él es (igual al ser individual) y aún así trascendente, entonces se presenta la obvia objeción de que la enseñanza espiritual es redundante. Para ser explícito: si el Ser supremo, que es el ser más íntimo de todos los seres, siente el sufrimiento que surge del contacto con todos los cuerpos, llega obviamente a ser relativo. En ese caso esos textos revelados y tradicionales que establecen la trascendencia del Ser supremo, como también todos los razonamientos, serían despreciados. Si, por otro lado, se puede sostener de algún modo que Él no está conectado con los sufrimientos que surgen del contacto con los cuerpos de diferentes seres, es imposible rebatir la crítica de la inutilidad de la enseñanza espiritual, porque no hay nada para el Ser supremo que haya de ser logrado o evitado.

Ante este dilema, algunos sugieren la siguiente solución: El Ser supremo no entró en los cuerpos directamente en su propia forma, sino que Él llegó a ser el ser individual después de producirse alguna modificación. Y ese ser individual es a la vez diferente del Ser supremo y a la vez idéntico. La diferencia sobreviene por ser afectado por la relatividad. Y la identidad, porque es capaz de ser reconocido como «Yo soy Brahman». Por esto no hay contradicción.

Respecto a si el ser individual es una modificación del Ser supremo, *puede haber las siguientes alternativas*: El Ser supremo puede ser un conjunto de muchas cosas y estar hecho de partes, como la esencia de la tierra, y el ser individual puede ser una modificación de alguna parte de ello, como una jarra,

18. Según la distinción sankariana, Saguna-Brahman, Dios con atributos, causa del universo relativo, dual, es distinto de Nirguna-Brahman, lo Absoluto. Pero esta distinción es una concesión al universo dual (ilusorio) creado por la mente. Lo real es lo Absoluto no-dual.

etc. O el Ser supremo puede conservar su forma, y una parte de ello estar modificado, como el cabello o una huella perdida. O todo el Ser supremo puede ser modificado, como la leche. En el primer punto de vista, como una cosa particular, fuera del conjunto de las cosas grandes, llega a ser el ser individual, teniendo en cuenta que la cosa particular es de la misma categoría, la identidad es figurada, no real. En ese caso sería una contradicción con la afirmación de las escrituras reveladas. Si, (en el segundo punto de vista), el Ser supremo es una totalidad formada de partes inseparablemente conectadas y mientras permanece inmutable en su forma, una parte de ello se transforma en el ser relativo individual, teniendo en cuenta que el todo, inherente en todas las partes, es afectado por el mérito o defecto de cada parte, el Ser supremo estará sujeto al mal de la transmigración que el ser individual trae consigo. Por tanto este punto de vista es también inadmisible. Mientras que el punto de vista que sostiene que la totalidad del Ser supremo es transformada hace caso omiso de las escrituras (*sruti* y *smrti*) y es por tanto inaceptable. Todos estos puntos de vista contradicen la razón, tanto como los textos «(Brahman es) indiviso, inmóvil, intachable y puro» (Śv. Up. VI, 19), «El Ser supremo es resplandeciente, sin forma, se encuentra en el exterior y en el interior y no tiene origen» (Mu. Up. II, 1, 2), «Todo lo penetra como el cielo y es eterno» «Es el gran Ser sin origen, sin deterioro, inmortal, imperecedero» (IV, 4, 25), «El Ser no nace ni muere» (Ka. Up. I, 2, 18) (B. Gītā II, 20), «No es algo manifestado» (B. Gītā II, 25). Si el ser individual fuera una parte del Ser supremo inmutable, entonces sería imposible ir (después de la muerte) a lugares según las acciones pasadas, o más aún el Ser supremo estaría, como ya se dijo, sujeto a transmigración.

Hay una objeción: Supongamos que el ser individual es una parte del Ser supremo separado de Él como una chispa del fuego, y que transmigra.

Incluso así, *responde el vedantín,* el Ser supremo estaría herido por este desprendimiento de su parte, y como esa parte transmigra, se producirá una ruptura en la unión de las partes en la otra porción del Ser supremo. Y eso contradice las declaraciones de la escritura sobre su Ser completo. Si el ser individual, que es una parte del Ser supremo, transmigra, entonces, teniendo en cuenta que no hay espacio sin Él, al ser empujadas y desplazadas otras partes, sentiría dolor como si tuviera un espasmo en el corazón.

El objetor dice: No hay nada equivocado en ello, porque hay textos escriturales (*sruti*) que muestran ejemplos de chispas de fuego, etc.

No es así, *dice el vedantín,* porque la revelación de las escrituras es meramente informativa. Las escrituras no pretenden modificar las cosas sino dar información sobre las desconocidas, afirmar como son.

¿Cuál es la diferencia?, *dice el objetor.*

Escucha, *dice el vedantín*: En el mundo se considera que las cosas tienen ciertas características fijas como lo denso o lo sutil. Tras citarlas como ejemplos las escrituras se proponen hablarnos de otras cosas que no las contradicen. No citarían un ejemplo de la vida si quisieran comunicar una idea de al-

go contradictorio a ello. Incluso si lo hicieran, no tendrían ese propósito, porque el ejemplo sería diferente de la cosa a ser explicada. No puedes probar que el fuego es frío, o que el sol no da calor, incluso citando cientos de ejemplos porque los hechos serían conocidos de otra manera a través de otros medios de conocimiento. Y los medios de conocimiento no se contradicen unos a otros. Sólo nos hablan de esas cosas que no pueden ser conocidas a través de ningún otro medio. Pero las escrituras no pueden hablar sobre una cosa desconocida sin recurrir a palabras convencionales y sus significados. Por tanto quien sigue la tradición nunca puede probar que el Ser supremo realmente tiene partes o defender otras cosas en la relación del todo a las partes.

Objeción: Pero ¿no dicen ambas tradiciones (*sruti* y *smrti*): «Chispas de un fuego» (en este texto) y «Una parte de mí mismo» (B. Gītā XV, 7)?

No es eso, *responde el vedantín*, porque los pasajes tratan de comunicar la idea de unidad. Notamos en la vida que las chispas de fuego pueden ser consideradas idénticas al fuego. Y una parte puede considerarse idéntica a la totalidad. Siendo así, las palabras que indican una modificación o parte del Ser supremo, al referirse al ser individual, tienen el propósito de comunicar su identidad con Él. Que esto es así aparece desde la introducción a la conclusión. En todas las Upanisad se aborda la primera identidad, luego a través de ejemplos y razonamientos se presenta el universo como una modificación o una parte del Ser supremo, y la conclusión de nuevo se refiere a la identidad. Aquí, por ejemplo, el texto comienza con «(Todo) no es sino el Ser» (II, 4, 6). Y a través de argumentos y ejemplos sobre el origen, continuidad y disolución del universo, se presentan razones para considerar su identidad con Brahman como la relación de causa y efecto. La conclusión será: «Lo absoluto no tiene causa ni efecto, ni interior ni exterior» (II, 5, 19). Por tanto, desde esa introducción y conclusión está claro que los pasajes que explican el origen, continuidad y disolución del universo están para fortalecer la idea de la identidad del ser individual con el Ser supremo. De otro modo habría una ruptura en el tema. Todos los creyentes en las Upanisad por unanimidad nos obligan a pensar en la identidad del ser individual con el Ser supremo. Si es posible interpretar los pasajes que explican el origen del universo como una continuidad de esa afirmación, el interpretarlos como introducción de un nuevo tema sería injustificable. Y un resultado diferente tendría que probarse. Por tanto concluimos que los pasajes escriturales que explican el origen del universo deben ser para establecer la identidad del ser individual y del Ser supremo.

Referente a esto, ciertos maestros de Vedanta [19] narran la siguiente parábola: Cierto príncipe fue repudiado por sus padres cuando nació, y se crió en una casa de campo. No conociendo su descendencia de príncipe, creyó ser

19. Se hace referencia a Dravidacarya.

un granjero y realizó los deberes propios de ese oficio y no los de un rey, tal como hubiera hecho si hubiera sido un campesino. Cuando un hombre muy compasivo, que sabía el derecho del príncipe al trono de un reino, le dijo que no era un granjero, sino el hijo de un rey que por alguna razón fue llevado a vivir en la casa de un granjero, una vez informado, abandonó los deberes de campesino y, sabiendo que era un rey, siguió el camino de sus antepasados. Así sucede con el ser individual, que es de la misma categoría que el Ser supremo, y al estar separado de Él como una chispa del fuego, ha penetrado en este yermo del cuerpo, órganos, etc., y, aunque realmente sea trascendente, toma los atributos (psico-físicos) que son relativos y cree que es este conjunto de cuerpo y órganos, flaco o robusto, feliz o triste, porque no sabe que es el Ser supremo. Pero cuando el maestro le ilumina diciéndole que no es el cuerpo, sino el supremo Brahman trascendente, entonces abandona el propósito de los tres tipos de deseos[20] y se convence de que es lo Absoluto (Brahman). Cuando se le dice que ha sido separado del supremo Absoluto como una chispa, se convence firmemente de que es ese Absoluto, como el príncipe de su linaje real en la parábola.

Sabemos que una chispa es una con el fuego antes de que se separe. Por tanto los ejemplos del oro, hierro y chispas de fuego sólo intentan fortalecer la idea de unidad del ser individual y el Absoluto (Brahman), y no establecer la multiplicidad causada por el origen del universo. Porque el Ser ha sido conocido como una conciencia homogénea e indivisible, (según el ejemplo del) terrón de sal[21], y tenemos la declaración «Se le ha de descubrir como uno» (IV, 4, 20). Si la revelación quería enseñar que el Absoluto tiene diversos atributos como el del origen del universo o como un lienzo pintado, un árbol, o un océano, por ejemplo, no concluiría con la afirmación que lo describe como homogéneo como un terrón de sal, sin interior o exterior, ni diría «Ha de ser vivenciado en una sola forma». Se presenta la recriminación: «(Va de muerte en muerte) quien cree que hay en aquello diversidad» (IV, 4, 19; Ka. Up. IV, 10). Por tanto la mención en todos los textos vedanta sobre el origen, continuidad y disolución del universo es sólo para fortalecer nuestra idea del Absoluto como una unidad homogénea, y no para hacernos creer en el origen como la realidad[22].

No es razonable suponer que una parte del indivisible, trascendente Ser supremo llega a ser el relativo ser individual, porque el Ser supremo es intrínse-

20. El deseo de descendencia, el de prosperidad y el de alcanzar el cielo tras la muerte.

21. Como el terrón de sal parece individual hasta que se sumerge en el agua y se diluye, así el ser individual humano se siente separado hasta descubrir la unidad de conciencia.

22. La realidad relativa que vemos sensorialmente a la que se refiere este texto como el universo manifestado que tiene un origen, una continuidad mantenida y una disolución es representación de la mente dual, inserta en el tiempo, aparencial. Lo real absoluto no tienen origen.

camente indiviso. Si una parte del indivisible Ser supremo se supone ser el re- ser el relativo ser individual, es equivalente a tomar el primero como el último. Si, por o. Si, por otro lado, el ser individual fuera una parte del Ser supremo debido a algunas algunas limitaciones añadidas ajenas a Él, como el espacio encerrado en una jarra, oa jarra, o en un tazón, entonces las personas reflexivas no considerarían que es realmenteealmente una parte del Ser supremo, mereciendo ser tratado como algo distinto. to.

El objetor interviene así: Nosotros algunas veces creemos que tanto lostanto los que reflexionan como los ignorantes se entretienen con conceptos ilusorios so-sorios sobre las cosas.

El filósofo vedanta-advaita le responde: No es así, porque los ignorantesgnorantes tienen conceptos falsos, mientras que los que reflexionan tienen conceptos queeptos que se refieren sólo a una base aparente para un trato convencional. Por ejemplo, ejemplo, incluso aquellos que piensan, algunas veces dicen que el cielo es oscuro o roscuro o rojo, cuando la oscuridad o rojez del cielo tiene sólo la aparente realidad mendad mencionada anteriormente. Por eso el cielo nunca puede realmente llegar a ser osr a ser oscuro o rojo. Por tanto en la investigación de la verdadera naturaleza del Absolutd Absoluto los hombres de sabiduría no deberían pensar en Él en términos del todo y l todo y la parte, unidad y fracción o causa y efecto. Porque el significado esencial de tocial de todas las Upanisad es erradicar todas las concepciones finitas sobre el Absolutl Absoluto. Por tanto debemos abandonar tales concepciones y saber que el Absolutd Absoluto es indiferenciado como el cielo. Esto queda confirmado por cientos de escris de escrituras como «No es afectado por el sufrimiento del mundo, ya que Él trasciendtrasciende el mundo» (Ka. Up. II, 2, 11). No debemos imaginar al ser como diferente dferente de Brahman, como una porción de fuego, que por siempre está quemando, esando, estando frío, o como una porción del refulgente sol, siendo oscuro, porque coorque como ya dijimos antes, el significado esencial de todas las Upanisad es acaba es acabar con las concepciones finitas sobre el Absoluto. Por tanto las condiciones reciones relativas en el Ser trascendente sólo son posibles a través de las limitaciones añiones añadidas de nombre y forma. Comparar los versos escriturales (*sruti*) «Él se tranÉl se transformó a sí mismo de acuerdo con cada forma» (II, 5, 19) y «El sabio, despuo, después de proyectar todas las formas las nombra, sigue pronunciando esos nombres nombres» (Tai. Ā. III, 12, 7). Las condiciones relativas del ser no son inherentes a él. Nes a él. No es algo verdadero sino erróneo, como la noción de un cristal rojo o de cuao de cualquier otro color por su asociación con las limitaciones añadidas como un como un cojín de color rojo. Los textos de la revelación y la tradición dicen: «Es como Es como si pensara, es como si se moviera» (IV, 3, 7), «El mal no le afecta porque traorque trasciende todo mal» (IV, 4, 23). «Residiendo en todos los seres por igual» (igual» (B. Gītā XIII, 27). «Los que comprenden miran con la misma ecuanimidad [. midad [...] incluso a un perro...». Y también el razonamiento establece la trascendencscendencia del Ser supremo únicamente. Además, si lo admitimos como indivisible, nvisible, nos será imposible mantener que el ser individual es una parte, una modificaciodificación o un poder inherente del Ser supremo, o algo diferente a Él. Y ya hemos dichemos dicho que los pasajes de la revelación y la tradición que se refieren a la relación elación en-

tre la totalidad y la parte tienen como propósito establecer su unidad, y no diferenciar, porque sólo así podrá haber continuidad respecto al sentido de esos pasajes.

Si todas las Upanisad enseñan que sólo existe el Ser supremo, ¿por qué, *se podría preguntar,* se presenta algo contradictorio a Él, es decir, el ser individual? Algunos dicen que es para eliminar las objeciones contra la autoridad de la parte ritual de los Vedas. Porque los pasajes que tienen que ver con ritos dependen de una multiplicidad de acciones, sus factores y sus resultados, incluidos los sacrificadores que disfrutan esos resultados y los sacerdotes que los ofician. Y, si no hubiera un ser individual, el Ser supremo trascendente sería uno. ¿Cómo, bajo tales circunstancias, esos pasajes podrían inducir a las personas a hacer acciones con buenos resultados, o disuadirlas de las que tuvieran malos resultados? ¿Y quién sería el ser atado para cuya liberación las Upanisad se realizaron? Además, según el punto de vista que sostiene que existe sólo el Ser supremo, ¿cómo se podría impartir la instrucción sobre Él? ¿Y cómo podría esa instrucción dar fruto? Porque la enseñanza se da para liberar de las ataduras a un ser esclavo; además sin esto último las Upanisad no tendrían a nadie a quien dirigirse. Siendo así, las mismas objeciones y réplicas que se aplican a los defensores de la parte ritualista de los Vedas se aplican también a los defensores de las Upanisad. Porque, al no haber diferencia de la parte ritual, estando sin base, fracasa como autoridad, y lo mismo sucede con las Upanisad. Entonces, ¿por qué no aceptar sólo la autoridad de la parte ritual, que puede ser interpretada literalmente? Pero las Upanisad pueden ser refutadas, porque al aceptarlas como autoridad se ha de alterar su importancia obvia. La parte ritual, que una vez tuvo autoridad, no puede dejar de tenerla. No puede ser una lámpara que algunas veces revele objetos y otras veces no. Hay también una contradicción con otros medios de conocimiento, como la percepción. Las Upanisad que establecen sólo la existencia del Absoluto no sólo contradicen la obvia importancia y autoridad de la parte ritual de los Vedas, sino que van en contra de ciertos medios de conocimiento como la percepción, que definitivamente establece diferencias en el mundo. Por tanto las Upanisad no pueden ser tomados como autoridad. O han de tener algún otro significado. Pero nunca querrán decir que sólo existe el Absoluto.

La respuesta del filósofo vedanta-advaita es: Eso no puede ser, porque nosotros ya hemos contestado a esos puntos. Un medio de conocimiento lo es o no según nos lleve o no al conocimiento válido. De otro modo incluso un poste, por ejemplo, sería considerado como un medio de conocimiento para percibir el sonido, etc.

¿Qué se deduce de esto?, *pregunta el objetor.*

El vedantín dice: Si las Upanisad llevan al conocimiento verdadero de la unidad del Absoluto, ¿cómo pueden dejar de ser medios de conocimiento?

Dice el objetor: Desde luego no llevan al conocimiento verdadero. Es como cuando alguien dice que el fuego es frío.

El vedantín continua: Bien, entonces nosotros te preguntamos: ¿no refutan tus palabras la autoridad de las Upanisad? ¿No cumplen ellas su objetivo como el del fuego al revelar cosas? Si dices que lo hacen, entonces tus palabras de oposición no serán un medio de conocimiento verdadero, y el fuego revela cosas. Si tus palabras de refutación son válidas, entonces las Upanisad no serían válidas. Así que por favor dinos cuál es la salida.

El objetor dice: Que mis palabras signifiquen la refutación de la autoridad de las Upanisad, y que el fuego revele cosas son hechos palpables, y además constituyen conocimiento verdadero.

El vedantín responde: ¿Cuál es entonces la causa de tu rencor contra las Upanisad, que se ve son directas trasmisoras de un conocimiento verdadero de la unidad del Absoluto, puesto que la refutación es ilógica? Y ya hemos dicho que un resultado palpable, el cese del dolor y la ilusión, se produce indirectamente por el conocimiento de esta unidad. Por tanto, contestadas las objeciones, no hay duda de la autoridad de las Upanisad.

Has dicho que las Upanisad no tienen autoridad, puesto que contradicen su importancia obvia. Esto está equivocado, porque no hay tal contradicción en su significado. En primer lugar, las Upanisad nunca nos dan la idea de que el Absoluto es y no es a la vez uno sin segundo, como sucede en la frase de que el fuego es caliente y frío, donde hay dos significados contradictorios. Hemos dicho esto considerando que un pasaje puede tener diferentes significados. Pero no es un criterio aceptado por el sistema que pone a prueba los textos que puedan tener diferentes significados. Si lo tienen, uno sería el significado adecuado, y el otro sería contradictorio. Pero no es un modelo aceptado por los textos de prueba[23] que el mismo pasaje pueda tener diferentes significados, uno adecuado y el otro contradictorio. Porque los pasajes tienen unidad sólo cuando tienen el mismo significado. En segundo lugar, no hay pasajes en las Upanisad que contradigan la unidad del Absoluto. Y la expresión convencional «El fuego es frío y caliente» no es un pasaje unitario, porque parte de ello meramente relata lo que es conocido a través de otros medios de conocimiento[24]. La parte «el fuego es frío» es una frase, pero la otra, «el fuego es caliente», simplemente nos recuerda lo que es conocido a través de otros medios de conocimiento; no nos da ese significado de primera mano. Por tanto no está en relación con la frase «el fuego es frío», porque su función finaliza simplemente recordándonos lo que se experimenta por otra fuente de conocimiento. Y la presunción de que esta frase expresa significados contradictorios no es más que un error debido a las palabras «caliente» y «frío» que se usan en coordinación con la palabra «fuego». Pero ni en el uso védico ni en el convencional el mismo pasaje tiene más de un significado.

23. En el sistema filosófico Mīmānsā.

24. La percepción sensorial es un medio de conocimiento distinto al de la razón y distinto también al de la revelación, que es una visión directa y evidente supra-racional.

Se ha dicho que los pasajes de las Upanisad están en desacuerdo con la autoridad de la parte ritualista de los Vedas. Esto no es correcto, porque tienen un significado diferente. Las Upanisad establecen la unidad del Absoluto; no niegan las enseñanzas respecto a los medios de lograr algún objeto de deseo, o de prevenir a las personas sobre llevarlos a cabo. Porque como ya dijimos, un pasaje no puede tener más de un significado. Ni siquiera los textos ritualistas fallan al producir un conocimiento válido respecto a su propio significado. Si un pasaje produce un conocimiento válido respecto a su tema único, ¿cómo puede estar en contradicción con otros pasajes?

El objetor dice: Si lo Absoluto fuera la única realidad, los pasajes rituales no tendrían ningún objeto para aplicarse, y además no podrían realmente producir un conocimiento válido.

No es así, *dice el vedantín,* porque el conocimiento válido es palpable. Lo vemos en frases como «aquel que desea el cielo debe realizar los sacrificios de la luna nueva y llena» y «no se debe matar a un *brāhmana*». Asumir que esto no puede tener lugar si la Upanisad enseña la unidad del Absoluto, es sólo una deducción. Y una deducción no puede ponerse en contra de una percepción. Por tanto tu declaración de que el conocimiento verdadero por sí mismo no puede surgir es absolutamente equivocada.

Más aún, las acciones, sus factores y sus resultados son cosas en las que nosotros naturalmente creemos como creación de la ignorancia. Cuando, a través de su ayuda, un hombre que desea obtener algo bueno o evitar algo malo procede a adoptar unos medios de los cuales él tiene sólo una vaga, no definida, idea, la escritura simplemente le habla sobre eso. No dice nada a favor o en contra de la verdad de la diversidad de las acciones, sus factores y sus resultados. Las personas simplemente lo dan por hecho. Porque la escritura sólo prescribe medios para el logro de los propósitos deseados y para evitar los resultados progresivos. Para ser explícito: Las escrituras que tienen que ver con ritos con una finalidad material toman los deseos como son, aunque sean el resultado de nociones erróneas, y prescriben medios para lograrlos. Y no dejan de hacerlo aunque los deseos sean perniciosos por ser resultado de ideas erróneas. Y las escrituras que tratan de ritos regulares, como el del fuego (*agnihotra*), toman la diversidad de las acciones y sus factores como son, aunque procedan del error, e indican ritos como ése, al ver alguna utilidad en ellos, el logro de algo particular deseado o el evitar algún resultado particular final desfavorable. No dejan de indicarlo aunque la utilidad se refiera a algo que es irreal, por estar dentro del dominio de la ignorancia, como es el caso de los ritos que tienen objetivos. Y las personas ignorantes no dejarían de comprometerse en esos ritos mientras se encuentren bajo el dominio de los deseos, como vemos hacen.

El objetor dice: Pero sólo aquellos que tienen algún conocimiento son competentes para realizar ritos.

No, *le responde el vedantín*: Porque ya hemos dicho que el conocimiento de la unidad del Absoluto se contrapone a la posibilidad de realizar los ritos. Esto se

tomaría también como respuesta a la cuestión de que si el Absoluto fuera la única realidad, no habría un campo de aplicación para la enseñanza. Y además ni puede ser recibido ni producir ningún resultado. La diversidad de los deseos de las personas, los apegos, etc., es otra razón. Las personas tienen innumerables deseos y varios defectos como los apegos. Por tanto están sujetas por sus ataduras a los objetos externos. Las escrituras no tienen poder para rebatirlos, como no pueden persuadir a quienes son naturalmente contrarios a ir tras los objetos externos. Pero las escrituras hacen más que esto, teniendo en cuenta que señalan lo que conduce a lo bueno y a lo malo, por tanto indican relaciones particulares que hay entre objetivos y medios. Igual que una lámpara, por ejemplo, ayudan a revelar formas en las oscuridad. Pero las escrituras ni obstaculizan ni dirigen a una persona por la fuerza, como si fuera un esclavo. Vemos cómo muchos desobedecen incluso las escrituras por un exceso de apego. Por tanto, de acuerdo a las variadas tendencias de las personas, las escrituras enseñan de distintos modos las relaciones particulares que hay entre objetivos y medios. En este asunto las personas mismas adoptan medios particulares de acuerdo a sus gustos, mientras las escrituras permanecen neutrales, como el sol, por ejemplo, o una lámpara.

También se podría pensar que no merecen luchar por la más alta meta. Se escoge la meta según al conocimiento de cada uno, y así se intentan los medios correspondientes. Esto también es corroborado por los pasajes de alabanza de textos revelados como «Las tres clases de descendencia del Creador [...] vivían con su padre una etapa de pureza» (V, 2, 1). Por tanto los textos del Vedanta que enseñan la unidad del Absoluto no son contrarios a las escrituras rituales, ni están privados de su campo de aplicación. Tampoco las escrituras rituales, que mantienen diferencias, como los factores de una acción, desconsideran la autoridad de las Upanisad respecto a la unidad del Absoluto. Porque los medios del conocimiento son poderosos en sus respectivas esferas, como el oído, etc. (en las suyas).

Sin embargo, ciertos pseudo-sabios[25], siguiendo sus propios caprichos, piensan que los diferentes medios de conocimiento son mutuamente contradictorios, y ponen contra nosotros la objeción de que si el Absoluto fuera la única realidad, esos textos upanisádicos contradecirían la percepción. Por ejemplo, objetos como el sonido, que son percibidos por el oído, se ven como diferentes unos de otros. Así aquellos que sostienen que el Absoluto es la única realidad contradicen la percepción. Y se deduce que los seres relativos que perciben el sonido, a través del oído, y adquieren mérito o culpa por sus obras, son distintos en los diferentes cuerpos. También los que sostienen que el Absoluto es la única realidad contradicen esta deducción y las citas de las

25. Śankara hace referencia a los eruditos en lógica de su época. Se refiere a personas que se quedan en las formas mentales de manera superficial. El verdadero sabio en cualquier época es el que investiga para involucrar su vida en la verdad descubierta.

escrituras reveladas. Por ejemplo, en pasajes como «Aquel que desea pueblos debe sacrificarse» (Tā. XVIII, 10, 4), «Aquel que desea animales debe sacrificarse» (*ibid.* XVI, 12, 8) y «Aquel que desea el cielo debe sacrificarse» (*ibid.* XVI, 3, 3), los objetos deseados como pueblos, animales y cielo se consideran diferentes a los hombres que aplican los medios para obtenerlos.

Nuestra réplica es que son la escoria de los *brāhmanas* y otras castas quienes, con sus mentes envenenadas por un razonamiento viciado, sostienen puntos de vista sobre el significado de los Vedas que están separados de la tradición, y por tanto han de ser sentenciosos. ¿Cómo? A aquellos que dicen que el sonido percibido a través del oído (y demás sentidos) contradice la unidad del Absoluto, nosotros les hacemos esta pregunta: ¿La variedad del sonido y el resto contradicen la unidad del espacio? Si no es así, entonces no hay contradicción en nuestra posición con respecto a la percepción. *Ellos dicen*: Se deduce que los seres que perciben sonido, a través del oído, y demás órganos, y adquieren mérito o culpa por sus obras, son distintos en los diferentes cuerpos. Y la unidad del Absoluto contradice también la deducción.

Pero nosotros les preguntamos: ¿Por quién son deducidos? Si dijeran: «Por nosotros que somos expertos en lógica», les preguntaríamos: ¿Pero quién eres realmente tú para llamarte de ese modo? ¿Cuál sería su respuesta entonces? Quizás dirían: Cuando la destreza en la deducción ha sido severamente negada en el cuerpo, los órganos, la mente y el ser, nosotros que somos expertos en lógica deberíamos ser el ser unido a sus instrumentos, el cuerpo, órganos y mente, porque las acciones dependen de muchos factores.

Nuestra respuesta es: Si fuera así vuestra destreza lógica, entonces llegaríais a ser múltiples. Porque vosotros mismos habéis admitido que las acciones dependen de muchos factores. Ahora la deducción también es una acción que, como también habéis admitido, la hace el ser unido a sus instrumentos, el cuerpo, órganos y mente. Así, mientras decís que sois expertos en lógica, virtualmente admitís que cada uno de vosotros es múltiple. ¡Qué destreza al razonar demuestran los bueyes de los lógicos a los que sólo les falta el rabo y los cuernos! ¿Cómo puede un necio que no conoce su propio ser reconocer su unidad o su diferencia? ¿Qué deduciría de ello? ¿Y en base a qué? Porque el ser no tiene características que puedan ser usadas para concluir diferencias naturales entre un ser y otro. Esas características tienen nombre y forma que los oponentes podrían presentar para deducir diferencias en el ser que pertenecen sólo al nombre y la forma, y no son más que limitaciones añadidas al ser, como una jarra, un vaso, un hueco, o los poros en la tierra son del espacio. Cuando los lógicos encuentren características distintivas en el espacio, se encontrarán tales características en el ser. Porque ni cientos de lógicos, que admitieran diferencias en el ser, debido a las limitaciones añadidas, podrían mostrar ninguna característica que pudiera llevarnos a deducir diferencias entre un ser y otro. Y respecto a las diferencias naturales, están fuera de duda, ya que el ser no es un objeto de deducción. Porque cualquier cosa a la que el oponente se refiera como un atributo del ser se admite que consiste en nom-

bres y formas, y el ser es aceptado como diferente de ellos. Veáse el pasaje escritural «El espacio es en verdad a causa del nombre y la forma. Aquello dentro de lo que están es el Absoluto» (Ch. Up. VIII, 14, 1), y también «Manifestaré los nombres y las formas» (Ch. Up. VI, 3, 2). Los nombres y las formas tienen origen y disolución, pero el Absoluto es diferente de ellos. Por tanto, ¿cómo puede la unidad del Absoluto contradecir la deducción, de la que Él nunca es objeto? Esto también rebate el supuesto de que contradice las escrituras reveladas.

Se ha objetado que si el Absoluto fuera la única realidad, no habría nadie que pudiera recibir instrucciones y beneficio de ellas. Y así la enseñanza sobre la unidad no tendría sentido. Esto está equivocado. Porque (si lo sostienes en base a que) las acciones son el resultado de muchos factores, (ya hemos rebatido este punto) y ¿a quién se le ha de elevar la objeción? Cuando el Absoluto trascendente es realizado como la única existencia, no hay ni enseñanza ni instructor ni el resultado de haber recibido la enseñanza, y por tanto las Upanisad no tienen sentido. Esta posición la admitimos. Pero si nos instas a creer que (incluso antes que el Absoluto sea realizado) la instrucción no tiene sentido, puesto que depende de muchos factores, nosotros respondemos: No, porque ello contradeciría el supuesto de que todos los que creen en el Ser (incluido tú mismo) están dentro del ser. Por tanto esta unidad del Absoluto es una fortaleza segura, inexpugnable para los lógicos, los cuales son en principio escépticos y falsos e inaccesible a personas de comprensión poco profunda y a aquellos que están desprovistos de la gracia de las escrituras y el maestro. Esto aparece en textos escriturales (*sruti* y *smrti*) como los siguientes: «¿Quien, a no ser yo mismo, puede conocer el Ser que está alegre sin alegrarse?» (Ka. Up. I, 2, 21), «En otro tiempo, respecto a esto, incluso los dioses han dudado» (Ka. Up. I, 1, 21) y «No se puede llegar a ella (a esta sabiduría) por el simple pensar racional» (Ka. Up. I, 2, 9). Y también en aquellos textos que describen la verdad como algo que se obtiene a través de gracias especiales y favores, y también en los versos que representan el Absoluto por sus atributos contradictorios, como «Aquél se mueve y no se mueve; está lejano y a la vez próximo» (Īś. 5). El Gītā también dice: «Todos los seres están en mí» (IX. 4). Por tanto no hay una entidad llamada «ser relativo», sólo existe el supremo Absoluto. Además esto se afirma cientos de veces en pasajes revelados como «En el principio estaba lo Absoluto» (I, 4, 10), «No hay más testigo que Aquél, ni más oyente que Aquél» (III, 8, 11). Por eso el más elevado nombre secreto, «la Verdad de la verdad», pertenece sólo al supremo Absoluto.

SEGUNDO *BRĀHMANA*

LA ENERGÍA VITAL ENCARNADA

La sección anterior ha desarrollado el tema «Él me enseñara sobre Brahman» (II, 1, 15). En este contexto se afirmó que Aquello en lo que se origina el uni-

verso, en lo que consiste (mientras dura) y en lo que se disuelve (al final del cielo) es el Absoluto. ¿Cuáles son los constituyentes del universo que se originan y se acaban? Los cinco elementos. Y los elementos constan de nombres y formas. Se ha dicho que a los nombres y las formas se les ha llamado «verdad». Y lo Absoluto es la Verdad de esa verdad que consta de los elementos. En la (tercera) parte que trata del universo denso y sutil se explicará cómo es que a los elementos se les llama «verdad». Son la verdad el cuerpo y los órganos como «energía vital» que consta de los elementos densos y sutiles. Y para definir la naturaleza de esos elementos que forman el cuerpo y los órganos se presenta esta segunda parte y la siguiente. Serán una explicación del nombre secreto «la Verdad de la verdad», ya que lo Absoluto, Verdad de verdades, se descubrirá cuando se descubra que el cuerpo y los órganos son verdaderos. Se ha dicho: «la energía vital es verdad, y Aquello es la Verdad de esa energía» (II, 1, 20). Aquí, para explicar en qué consiste la energía vital y cuántos y cuáles son sus secretos, se describe la naturaleza de la energía vital, que es un instrumento del ser, mientras se describe el nombre secreto del Absoluto, lo mismo que las noticias de un viaje a colinas, parques, a lo largo del camino.

1. *Quien conoce al recién nacido ternero en su morada, su refugio, su poste y su cuerda, mata a sus siete deudos envidiosos. La energía vital en el cuerpo es el recién nacido, el cuerpo es su morada, y la cabeza es su especial refugio, la fuerza es su poste y el alimento su cuerda.*

Quien conoce ese recién nacido en su morada [...] ¿qué resultado tiene? Mata a sus siete deudos. Hay dos clases de parientes: los que tienen envidia y los que no la tienen. Éstos son de los primeros. Los siete órganos, los instrumentos para percibir los objetos, están en la cabeza, es decir, son los que producen el apego a los objetos sensoriales, son los parientes, ya que nacen con la persona. Y como desvían la visión que viene del ser a los objetos sensoriales, son envidiosos parientes, que ocultan al propio ser. En Katha Upanisad se dice: «El Ser que existe por sí mismo traspasó las puertas de los sentidos. Por eso vemos lo exterior y no lo interno, el propio Ser» (II, 1, 1). Quien conoce al ternero y lo demás entiende cuál es su verdadera naturaleza y aparta de la vida o mata a esos parientes envidiosos. Y cuando el aspirante al escuchar estos resultados se inclina a conocer más sobre ello, las escrituras le dicen: El recién nacido es la energía vital que está en el cuerpo como «cuerpo sutil», le penetra en cinco formas y es llamada «grande», «vestido de blanco», «radiante, *soma*» (II, 1, 15). En ella los órganos como el del lenguaje y la mente permanecen, como sabemos por el ejemplo del palo al que se atan los caballos. Es como un ternero recién nacido que no ha sido tocado aún por los objetos sensoriales como los demás órganos. Se ha mencionado al ternero y su morada. Pero ¿cuál es su morada, ese instrumento del Ser, de la energía vital que aquí se compara con el recién nacido? El cuerpo es su morada. Una morada es aquello en lo que algo se coloca. El cuer-

po es la morada de la energía vital porque estando en él los órganos funcionan como canales de percepción y no lo hacen si se quedan en la energía vital. Esto ha sido demostrado por Ajātaśatru de la siguiente manera: Cuando los órganos se van, el ser individual no capta nada. Y sólo cuando ellos ocupan su lugar en el cuerpo el ser individual percibe las cosas. Esto queda probado por el hombre que duerme y es despertado al empujarle con la mano. La cabeza es su refugio especial. Se llama así por estar la energía vital conectada con zonas particulares de (la cabeza). La fuerza, el poder que surge a partir del alimento y la bebida, es su poste. *Prāna* y *bala* son sinónimos, ya que la energía vital habita en el cuerpo y se mantiene por la fuerza. Es lo que se niega en el texto escritural «Cuando el ser humano parece que se debilita y pierde el sentido» (IV, 4, 1). Lo mismo que un ternero se ata a un poste así se ata la energía vital por la fuerza. Algunos entienden que la fuerza de la respiración que funciona en el cuerpo es el poste. Y el alimento es la atadura. El alimento que comemos se transforma de tres maneras. La más densa es eliminada del cuerpo y absorbida por la tierra. La intermedia pasa por los estados de sangre, etc., y nutre sus efectos, el cuerpo denso compuesto por siete ingredientes. El cuerpo se nutre por asimilación de sus causas, el alimento que es el producto de la comida. Y cuando sucede al revés decae y muerte. La más sutil forma (del alimento) llamada «néctar» y «alto poder» atraviesa el nervio del corazón y penetra en los setenta y dos nervios que irradian a partir de ahí, generando una fuerza simbolizada aquí por el poste. Y además mantiene al cuerpo sutil, el conjunto de los órganos internos, aquí el ternerito que está en el cuerpo físico. Por tanto el alimento es la demarcación entre la energía vital y el cuerpo como el ternero amarrado con un lazo con una finalidad. Se han nombrado ciertos nombres secretos que se refieren al ternero recién nacido que vive en su refugio especial.

2. *Los siete dioses que no perecen*[26] *le adoran. Mediante esas líneas rosadas en el ojo Rudra le atiende, por el agua del ojo Parjanya, por la pupila Aditya (el sol), por la parte oscura Agni (el fuego), por la parte blanca Indra, por las pestañas la Tierra y por las cejas el Cielo. A quien sabe esto nunca la falta el alimento.*

Los siete dioses que evitan la decadencia se enumeran aquí y son adorados por la energía vital, el instrumento que se encuentra en el cuerpo gracias al alimento, el que reside en el ojo. Aquí los siete nombres de los dioses son instrumentales; son *mantra*[27] para el que ora. Se enumeran los dioses que evitan

26. Que son imperecederos ellos mismos (literalmente) y así mantienen lo creado sin que decaiga.

27. Verso o palabra sagrada. Se repetían para identificarse con el tipo de energía al que correspondía. Importaba el sonido y el significado.

la decadencia. Rudra ora por esas familiares líneas rosas en el ojo que le sirven de ayuda, esas que surgen por el contacto (del ojo) con el humo. Parjanya hace oración a la energía vital y es su alimento y la causa de su permanencia. Encontramos esto mismo en otro texto escritural: «Cuando Parjanya provoca la lluvia, la energía vital se alegra». Mediante la pupila que tiene el poder de brillar el Sol ora a la energía vital. Por la parte oscura del ojo es el Fuego el que ora, por la parte blanca es Indra. Por las pestañas es la Tierra, ya que ambos ocupan un lugar inferior, y por las cejas el Cielo, pues los dos ocupan un lugar superior. Quien conoce esto de esta manera, quien sabe que esos siete dioses que son alimento de la energía vital oran constantemente por ella, obtiene como resultado el que nunca le falte el alimento.

3. *Acerca de este tema hay unos expresivos versos: Existe un cuenco con la apertura abajo y el fondo arriba. Varias clases de conocimientos se han colocado en ella. Siete sabios se sientan en su borde y el órgano de la palabra, el octavo, está en comunicación con los Vedas. La taza abierta abajo y con el fondo arriba es nuestra cabeza, que tiene esas características. Varias clases de conocimiento se han colocado en ella, los órganos contienen estos conocimientos. Siete sabios se sientan en su borde hace referencia a los órganos como los sabios. El órgano de la palabra que está en comunicación con los Vedas es el octavo, ya que el lenguaje es el octavo y tiene esa comunicación.*

Los siguientes expresivos versos se refieren a este tema: «Existe un cuenco...». Las mismas escrituras explican el verso a continuación. ¿Cuál es el cuenco? Nuestra cabeza dispuesta según la descripción. «Varias clases de conocimiento...». Lo mismo que se pone el jugo del *soma* en un cuenco, así se han colocado varios conocimientos en la cabeza. Los órganos, el oído, la energía vital distribuida entre ellos en siete formas representa varias clases de conocimiento porque son la causa de la percepción del sonido y demás. Esto es lo que el verso quiere decir con los siete sabios sentados en el borde. Se refiere a los órganos que tienen una naturaleza vibratoria. Y el órgano de la palabra, que se comunica con los Vedas, es el octavo órgano.

4. *Los dos (oídos) son Gotama y Bharadvāja, (los* rishis*), uno a la derecha y otro a la izquierda*[28]*. Los dos (ojos) son Viśvāmitra y Jamadagni, respectivamente. Los dos orificios de la nariz son Vasistha y Kaśyupa. La lengua es* atri*, porque con ella se ingiere el alimento.*

28. En el texto simplemente se señala «éste es Gotama», etc., porque conserva aún su formulación oral.

Atri tiene el nombre de atti *(comer). Quien conoce esto así, se alimenta de todo y todas las cosas son su alimento.*

¿Quiénes son los sabios que están sentados al borde del cuenco? Son Gotama y Bharadrūja. Gotama a la derecha y el otro a la izquierda o a la inversa. Y lo mismo cuando el texto se refiere a los ojos, el de la derecha es Viśvāmitra y el de la izquierda Jamadagni, o a la inversa. Respecto a los orificios nasales el texto señala: el derecho es Vasistha y el izquierdo Kaśyapa, o a la inversa como antes. La lengua es *atri*, por relación al acto de comer. Éste es el séptimo sabio, ya que se introduce el alimento mediante la boca. Por eso se llama indirectamente *atri*, que no es sino el familiar nombre *atti* (comer), porque es el que se alimenta. Por la meditación en la derivación de la palabra *atri* se puede alimentar alguien de todas las clases de alimentos que pertenecen a la energía vital. Y en el otro mundo se llegará a ser el que se alimenta y no será tratado como simple alimento. Esto es lo que quiere decir la frase «Y todas las cosas son su alimento». El que conoce esto, el que conoce la verdadera naturaleza de la energía vital tal como se describe arriba, llega a ser la energía vital en el cuerpo y será el que se alimenta en relación a la morada y especial refugio y no alimento. Quiere decir que estará completamente fuera de la categoría de alimento.

TERCER *BRĀHMANA*

LAS DOS CLASES DE REALIDAD

Al final de la primera parte se ha dicho que la energía vital es la verdad. Y sus nombres secretos se han explicado en relación con los de Brahman, lo que implica que se trata de la misma energía vital. ¿En qué consiste la verdad? y ¿por qué se llama así? Estas preguntas tienen que ser contestadas. Por ello esta tercera parte comienza por definir la naturaleza de los cinco elementos llamados, «la verdad» que está compuesta por cuerpo y órganos.

Las escrituras quieren definir la naturaleza de Brahman eliminando las limitaciones añadidas, es decir, negativamente, diciendo «Ni esto, ni esto». Hay dos clases de Brahman: El que está en relación con el cuerpo y los órganos que es producto de los cinco elementos, el que se designa como denso y sutil y mortal e inmortal, el que está compuesto por las impresiones creadas por esos elementos, el omnisciente, omnipotente Brahman condicionado, que comprende las acciones, los actores y los resultados de ellas, y admite toda clase de relación[29]. El mismo Brahman está exento de limitaciones añadi-

29. Se presenta aquí una descripción de Brahman como mente cósmica, inmerso en la misma creación fenoménica de la que es Creador. Es el origen de toda forma y nombre, de lo relativo y relacional, sujeto a la causalidad y por ende causa del universo condicionado.

das. Es el objeto de la intuición, el que no tiene origen y no perece, inmortal, sin temor, está más allá del ámbito del lenguaje y de la mente. Es la morada de la dualidad[30] y se le escribe como «Ni esto, ni esto». Ésas son las dos clases por eliminación de las cuales se describe Brahman. Y así el texto dice a continuación:

1. *Brahman tiene dos formas, la densa y la sutil, la mortal y la inmortal, la limitada y la ilimitada, la definida y la indefinida.*

Brahman, el Ser supremo, tiene dos formas a través de las cuales por la superposición que crea la ignorancia el Brahman sin forma se define o se hace concebible. ¿Cuáles son esas formas? La densa y la sutil. En otras palabras, lo denso y lo sutil están incluidos en Aquello. Son dos sólo. ¿Cuáles son esas fases de lo denso y lo sutil (que se encuentran en Brahman)? Las que se mencionan: mortal, sujeto a destrucción, e inmortal, lo opuesto. Limitado, de corta distancia e ilimitado, lo opuesto. Definido, con características particulares que le distinguen de otro, e indefinido, lo opuesto. Sólo puede hacerse referencia a ello como algo conocido sin saber qué es.

2. *La (forma) más densa de este ser es diferente del aire y del espacio. Es mortal, es limitada y definida. La esencia de lo que es denso, mortal, limitado y definido es el sol que brilla.*

Lo denso y lo sutil tienen cuatro fases cada uno. ¿Cuáles son? Se muestran por separado. Respecto a la (forma) densa, (el concepto) denso quiere decir con partes bien definidas, las cuales se interrelacionan una con otra. Por ejemplo lo compacto, lo sólido. Es algo diferente. ¿Diferente de qué? De los dos elementos aire y espacio. Y hace referencia a los tres elementos que restan, la tierra y demás. Esos tres elementos llamados densos son mortales, perecederos. ¿Por qué? Por ser limitados. Sólo una cosa limitada cuando se une a otra es detenida por ella, como una jarra por un palo o una pared. Del mismo modo la forma densa es limitada respecto a otro sujeto y mortal por su choque con éste. Se define por tener notables peculiaridades y por esta misma razón es limitada y al serlo es mortal, como lo es lo denso. O, también, por ser denso es mortal y al serlo es limitado y por tanto definido. Cada una de estas características, que no se contradicen entre sí, pueden estar en la relación de sustancia y atributo o de causa y efecto. De cualquier forma los tres elementos tienen

30. Se ha dicho de este otro Brahman, del Brahman incondicionado, que es el mismo Brahman primero, ya que no hay dos. Sólo el estado de conciencia, que crea una distinta manera de ver, ocasiona la dualidad creadora a su vez de realidades relativas múltiples. En este sentido podría decirse que lo Absoluto (Brahman) es «morada de dualidad», aunque resulta extraño.

las cuatro características y constituyen la forma densa de Brahman. Y al morir una de estas características las otras también mueren automáticamente. Sucede de la siguiente manera: La esencia de lo denso, mortal, limitado y definido, es decir, los tres elementos con las cuatro características es el sol que brilla, ya que él es la quintaesencia de los tres elementos. Es la perfección de ellos, pues por él tienen sus matices de diversos colores. La brillante órbita solar es la representación del cuerpo cósmico por ser la esencia de lo definido, de los tres elementos de los que se trata. El luminoso sol tiene una forma densa y es el producto mejor entre los elementos. Hablaremos aquí acerca del órgano cósmico que está dentro de la órbita solar[31].

3. *Lo sutil es aquí el aire y el espacio, inmortal, ilimitado e indefinido. La esencia de lo sutil, inmortal, ilimitado e indefinido es el ser que habita en el ojo que es la esencia de aquello indeterminado. Esto es lo que se refiere a los dioses.*

Se describe aquí la forma sutil que es el aire y el espacio, los dos elementos que restan. Y al ser sutil es inmortal, ilimitado por lo que no se opone a nada y no está sujeto a destrucción. Es ilimitado, lo contrario de limitado, es decir, lo que penetra todo, y al no poder ser distinguido de lo demás es indefinido. La palabra *tyat* indica algo que sólo se puede describir indirectamente. La relación entre los cuatro atributos es igual a la señalada anteriormente. «La esencia de lo que es sutil, inmortal, ilimitado e indefinido», es decir, de los dos elementos sutiles, tiene también los cuatro atributos y es el ser que está en el ojo, la vida divina (Hiranyagarbha) como órgano cósmico, la cual es llamada energía vital. Ésa es la quintaesencia de los dos elementos sutiles tal como en la anterior estancia[32]. Este ser es la perfección de los dos elementos sutiles porque emanan de lo Indiferenciado para formar el cuerpo sutil de la vida (Hiranyagarbha). Y son el mejor producto de ellos precisamente porque se dedican a formarlo. Es la esencia de lo indeterminado porque el ser que habita en el ojo no se percibe como se percibe la órbita solar. Es la esencia de los dos elementos. Hay por tanto similitud entre el ser que habita en el sol y los dos elementos. La razón se encuentra en la frase «que es la esencia de lo indeterminado» como si se tratase de una experiencia familiar.

Algunos[33] dicen que la palabra «esencia» significa causa y se refiere al ser de la vida divina que es una entidad consciente. Las acciones pasadas de esa vida divina (Hiranyagarbha) dirigen el aire y el espacio y teniéndolos como

31. Entendamos que hace alusión a la mente cósmica.
32. En el verso número 2 la órbita solar era considerada esencia de los elementos densos.
33. Según indica el swami Mādgavānanda en su traducción, se hace referencia aquí al filósofo Bhartṛprañca.

base dirigen también los demás elementos. Y por dirigir con sus propios actos al aire y al espacio se le llama esencia o causa (de ellos).

Este punto de vista está equivocado porque supone que la esencia de la forma sutil es diferente de la de la forma densa. Lo explicaremos así: La esencia de los tres elementos densos, tal como ya hemos visto, la órbita solar, que es densa, de la misma manera que los tres elementos, no es una entidad consciente. Por ello deducimos que la esencia de los dos elementos sutiles debe ser también de la misma clase que ello (sutil), ya que la tendencia de los dos pasajes es la misma. Por ejemplo al tener la forma densa y sutil cuatro atributos cada una, es natural que sus esencias respectivas se distingan por el mismo principio que ellas[34]. No se puede guisar media gallina y dejar la otra media para que ponga huevos.

Hay una pregunta: ¿Y si aceptáramos que la esencia de la forma densa también es un ser consciente que se identifica con la órbita solar?

La respuesta del filósofo vedanta-advaita es: Sería poco; ya que las escrituras reveladas enseñan que tanto la forma sutil como la densa son Brahman.

Surge otra pregunta: ¿No resulta inadecuada la palabra «ser» para aplicarla a cosas inconscientes?

No, responde el vedantín. Encontramos la palabra «ser» aplicada al cuerpo sutil que tiene alas, tronco, etc., en las escrituras. Y en el pasaje siguiente: «Nunca podemos engendrar descendencia mientras estemos divididos de este modo. Unifiquemos esos siete seres»[35] (Śv. Up., I, 1, 3). También encontramos la palabra «ser» (con ese sentido) en otro texto escritural (Tai. Up. II, 1) con referencia al cuerpo denso que es producto del alimento que ingerimos y a otros cuerpos sutiles. La frase «Esto es lo que se refiere a los dioses» termina este tema y abre el siguiente que se ocupa del cuerpo.

4. *Ahora trataremos lo que se refiere al cuerpo. La forma densa, a diferencia del aire y el espacio que están en el cuerpo, es mortal, limitada y definida. La esencia de lo denso, mortal, limitado y definido, es el ojo por ser la esencia de lo determinado.*

La división que se hace aquí entre lo sutil y lo denso en el cuerpo está a la vista. ¿Cuál es esa forma densa? Es ésta, la corporal, los tres elementos diferentes de los dos sutiles del aire y el espacio. El que sea mortal se explica como en el párrafo anterior. El ojo es la esencia de los (elementos) materiales que constituyen el cuerpo (físico) lo mismo que la órbita solar en lo que se refiere a los dioses. Y también por su prioridad en el tiempo. (Encontramos) que

34. Si la esencia de los elementos que componen la forma densa es inconsciente, también lo ha de ser la de los elementos sutiles.

35. Los siete órganos compuestos por los cinco sentidos, la mente y el lenguaje.

lo primero que se forma en el embrión son los ojos[36]. Las escrituras indican además: «Salió su esencia, su fulgor. Y era fuego» (I, 2, 2). Y los ojos tienen ese brillo. Los tres elementos del cuerpo tienen por esencia los ojos. Porque ésa es la esencia de lo determinado. La razón es que el ojo es denso (material) y sin embargo es la esencia (de los elementos densos del cuerpo).

5. *El aire y el espacio que están en el cuerpo son lo sutil, inmortal, ilimitado e indefinido. La esencia de lo que es sutil, inmortal, ilimitado e indefinido es el ser que habita en el ojo derecho, por ser la esencia de lo indeterminado.*

Se describe aquí la forma sutil. Los dos elementos restantes, el aire y el espacio del cuerpo, son la forma sutil. Lo demás se explica como lo anterior. La especificación acerca del ojo derecho se basa en la evidencia de las escrituras, las cuales afirman que el cuerpo sutil se manifiesta en especial en el ojo derecho. Vemos que se menciona esto en todos los textos escriturales (que se refieren a este tema). Por ser la esencia de lo indeterminado. Como se explicó antes, la razón es que el cuerpo sutil es incorpóreo porque no se puede percibir de manera definida. Es además la esencia de lo indeterminado.

6. *¿Y cómo es la forma de este ser? Como una túnica de color azafrán, como la lana gris de las ovejas, como el insecto* Indragopa[37]*, como la llama de fuego, como un blanco loto, o como un súbito relámpago en el firmamento. Quien conoce esto así, alcanza el esplendor del relámpago. A continuación viene la descripción (de Brahman): «Ni esto, ni esto». Porque no existe una descripción más adecuada que «esto no es». Y su nombre es: «Lo real de lo real». La energía vital es real. Y Él es lo real de ella.*

Se ha explicado la división entre lo denso y lo sutil, llamada «la verdad». Son las limitaciones añadidas de Brahman en lo que se refiere a los dioses y al cuerpo, en sus dos formas de cuerpo y órganos. Aquí se describe el aspecto de ese ser identificado con los órganos, es decir, el cuerpo sutil. Consta de impresiones. Y se ha producido por las impresiones de los objetos densos (físicos) y sutiles y la unión con el ser individual. Es heterogéneo como la pintura en un lienzo o un muro. Se puede comparar a una ilusión, una obra de ma-

36. En el *Sátha Brāhmana* (IV, II, 1, 28) se encuentra esta curiosa afirmación. La investigación científica actual confirma que aparecen los ojos en el primer mes de gestación.

37. En nuestro idioma se llama «cochinilla» y de él se extrae un producto colorante de color escarlata.

gia, un espejismo. Está compuesto de fragmentos. Los idealistas budistas se equivocan cuando piensan que el ser sólo es esto, y nada más[38].

Los naiyāyikas y vaiśsesikas mantienen, por el contrario que, como el color de una túnica, esas impresiones son los atributos del ser que es su sustancia. Mientras los samkhyas sostienen que la mente, dependiente de la materia primordial (Prakriti) y con tres tendencias, es una entidad separada que sirve a los propósitos del ser y actúa para (conseguir) su más elevada meta.

Algunos que siguen a su manera las Upanisad[39] exponen la siguiente teoría: Los elementos densos y sutiles crean una entidad, (la más baja), mientras el Ser supremo es la más elevada. Y diferente a ellas e intermedia entre ambas está la tercera entidad, suma total de las meditaciones, acciones y experiencias previas junto con el ser individual que es el actor y experimentador, el que Ajātaśatru despertó[40]. Las acciones son la causa y los elementos densos y sutiles que se mencionan anteriormente e incluso el cuerpo y los órganos, que son medios de meditaciones y actos, son el efecto. Establecen una conexión en los lógicos al afirmar que las acciones habitan en el cuerpo sutil. Tienen miedo de oponerse al (sistema de filosofía) sāmkya y están también de acuerdo con el punto de vista de la doctrina vaiśesika al decir que así como el aroma que está en las flores puede conservarse en aceite, hirviéndolo cuando las flores ya se han ido, así al irse el cuerpo sutil las acciones se conservan en una parte del Ser supremo. Esa parte, aun siendo trascendente, se condiciona por los atributos, los actos que llegan desde cualquier lugar. El ser individual es el actor y el experimentador, es el sujeto además de las ataduras y de la liberación. Esas acciones son cosas casuales que derivan de los elementos. Y el ser individual, como parte del Ser supremo, es en sí mismo trascendente. La ignorancia que emana del Ser aun siendo natural para Él no es un atributo del Ser, lo mismo que un desierto no afecta a la tierra entera. Con esta afirmación coinciden incluso en el punto de vista de la doctrina sāmkhya.

Consideran que todo esto es perfecto por ser compatible con la opinión de los lógicos, pero no ven que contradice el dictamen de las Upanisad y también la razón. ¿De qué manera lo contradicen? Ya hemos dicho que si el Ser supremo estuviera compuesto de partes[41], esa opinión daría ocasión a varias objeciones, como la de la necesidad del Ser supremo, sujeto a la transmigración y con ataduras, junto a la imposibilidad de ir tras la muerte a lugares adecuados a sus obras pasadas. Mientras que si el ser individual fuera eterna-

38. Se refiere a la doctrina del budismo Yogācāra, según la cual todo lo que se percibe está hecho de consciencia. La llamada realidad externa es por tanto pura consciencia.

39. La referencia apunta sobre todo a Bhartrprapañca, según indicación del *swāmi Mādhavānanda*.

40. Recordemos aquí el pasaje que comienza en (II, 1, 15) cuando Ajātaśatru pone un ejemplo a Gārgya golpeando a un hombre que dormía para que despertara.

41. Si cada ser individual fuera una parte de Él, lo que haría del Ser una entidad relativa.

mente diferente del Ser supremo, no podría nunca ser idéntico con Él. Si fuera necesario que el cuerpo sutil mismo se considerara como una parte del Ser supremo, como el espacio contenido en una jarra, en un cuenco o en los poros de la tierra, entonces sería imposible sostener que incluso al cesar el cuerpo sutil cesaría de tener impresiones porque aún persistirían las impresiones en una parte del Ser supremo. Y también que la ignorancia emana de Él como un desierto lo hace de la tierra. No podemos ni siquiera imaginar que esas impresiones se muevan de un lugar a otro sin la ayuda de algún objeto para el que sean inherentes. Y esto no es lo que indican textos escriturales como «El deseo, la decisión, la duda [...] (no son más que mente)» (I, 5, 3), «En la mente[42] [...] porque con ella se conocen los colores» (III, 9, 20), «Es como si pensara, es como si se moviera» (IV, 3, 7), «Todos los deseos que están en su corazón» (IV, 4, 7 y Ka. Up. VI, 14), «Está entonces más allá de los lamentos de su corazón» (IV, 3, 22). Y no es adecuado el explicar esos textos de otra manera que no sea literalmente, porque tratan de mostrar que el ser individual no es sino el Absoluto supremo. Y todas las Upanisad acaban por poner de manifiesto este significado.

Por tanto las personas que se entretienen en tontas interpretaciones de las escrituras distorsionan su significado. Mientras si las interpretaciones están en consonancia con la enseñanza de los Vedas, sean bienvenidas. No tenemos nada contra ellas.

Además la expresión «Brahman sólo tiene dos formas» no está de acuerdo con la doctrina de las tres entidades. Si la forma densa y sutil junto con las impresiones emanaran respectivamente de ellas, constituirían entonces dos formas, densa y sutil. Mientras sólo si Brahman fuera una tercera entidad que poseyera esas dos formas, sin una cuarta entre ellas, la afirmación «Brahman sólo tiene dos formas» sería congruente. No siendo así tendríamos que imaginar que el ser individual es una parte de Brahman y tiene dos formas, o que el Ser supremo las tiene por medio del ser individual. En ese caso el uso del número dual[43] que indica sólo dos formas sería ilógico. El plural que denota varias formas, incluyendo las impresiones, sería más apropiado, teniendo en cuenta que las formas densa y sutil son las únicas formas del supremo Ser, mientras las impresiones pertenecen al ser individual; entonces la expresión usada: «el Ser supremo que adquiere modificación por medio del ser individual», carecería de sentido, ya que las impresiones también afectarían al Ser supremo a través del ser individual. Pero no podemos imaginar, excepto en sentido figurado, que una cosa adquiera modificación por medio de otra.

42. En este y los siguientes textos traducimos «mente» o «corazón» según el contexto, ya que se usa la misma palabra, pues la mente está en el corazón según la tradición védica.

43. En la gramática sánscrita además del singular y plural existe el número dual, y es el que se emplea en los textos védicos al hablar de las dos formas de Brahman.

Y tampoco el ser individual es diferente del Ser supremo. Admitir esto contradeciría nuestras premisas.

Por tanto ese tipo de interpretación tiene su origen únicamente en la imaginación de aquellos que ignoran el significado de los Vedas y queda refutada por el mismo sentido del texto. Y lo que refuta la interpretación de los Vedas no puede considerarse como una interpretación verdadera ni como algo que pueda ayudarla, ya que los Vedas no derivan su autoridad de ninguna otra fuente. Por todo ello la doctrina de las tres entidades es insostenible.

El cuerpo sutil se trata en relación con temas que se dedican al cuerpo en la expresión «El Ser que habita en el ojo derecho» (II, 3, 5), y en relación también con lo que se refiere a los dioses en «La esencia de lo que es denso [...] es el sol que brilla» (II, 3, 3). La palabra «este» (en «la forma de este ser») hace referencia a algo que ya ha sido estudiado, con otras palabras: la esencia de lo sutil, lo indefinido, pero no el ser individual.

Surge una pregunta: ¿Por qué no pertenecen esas formas al ser individual si también se estudió sobre él y la palabra «este» se refiere a algo sobre lo que se había estudiado?

El vedantín responde: No. Porque las escrituras pretenden enseñar la naturaleza trascendental del ser individual. Si la expresión «Como una túnica coloreada de azafrán» (II, 3, 6) se refiriera realmente al ser individual, no se le podría describir como indefinible de esta manera: «Ni esto, ni esto».

El objetor dice: Supongamos que se dice que se trata de una descripción de otra cosa distinta y no del ser individual.

No puede ser, *dice el vedantín*. Porque al final del cuarto capítulo (IV, 5, 15) que se refiere al ser individual con las palabras «¿A través de qué, Maitreyī, podrán conocerse al conocedor?» (IV, 5, 15), se concluye así: El Ser es aquello que ha sido descrito como «ni esto, ni esto». Además sólo la afirmación «Te instruiré (acerca de lo Absoluto)» es relevante. Quiere decirse que si las escrituras se proponen enseñar la naturaleza trascendente del ser individual, que está libre de toda diferenciación de limitaciones añadidas, entonces sólo con esta afirmación se cumple su propósito. Porque, instruido de esta manera, el estudiante sabe por sí mismo que es lo Absoluto (Brahman), ya que ha comprendido el propósito de las escrituras y no teme a nada. Si, por otro lado, el ser individual, siendo uno y descrito como «ni esto, ni esto», fuera además otra cosa, entonces el estudiante entendería lo contrario de la verdad, es decir, que el Absoluto es algo y que él (el mismo estudiante) es otra cosa. No se conocería a sí mismo como «Yo soy lo Absoluto», «Yo soy Brahman» (I, 4, 10). Por ello las formas que se presentan en este texto son las del cuerpo sutil.

Para describir la naturaleza del Ser supremo, que es la Verdad de la verdad, lo último debe ser descrito completamente. Y las impresiones se mencionan como formas particulares de la verdad. Son las formas de ese ser, del cuerpo sutil del que se trata. ¿Cuáles son? Como en la vida diaria usamos ropa coloreada de azafrán, así en presencia de los objetos de experiencia la mente tiene simila-

res impresiones coloreadas. Cuando una persona en esas circunstancias se dice que está apegada, está coloreada como la ropa teñida. Y también puede estar gris como la lana de oveja, al encontrarse bajo otras impresiones. Y como el insecto llamado *Indragopa* que es intensamente rojo, así son algunas impresiones de la mente. Los colores varían según los objetos que se presentan a la mente, y también según las tendencias de la mente misma. Como la llama de fuego brillante, así son las impresiones de otras. Lo mismo que en la naturaleza un relámpago lo ilumina todo, así sucede con las impresiones de algunas personas según la intensidad de las manifestaciones del conocimiento.

Es imposible acertar el principio, medio y fin, en el número, el lugar, el tiempo y demás circunstancias de esas impresiones porque son innumerables y sus causas son infinitas. Por eso se dirá en el capítulo cuarto: «El Ser se identifica con el deseo» (IV, 4, 5). Y los ejemplos que se dan en el pasaje «Como una túnica coloreada de azafrán» no indican el número exacto de variantes de las impresiones, sólo sugieren algunos tipos de ellas señaladas por los ejemplos. La forma de las impresiones que se citan al final: «como un relámpago», hace referencia a algo así como una iluminación, como la vida total (Hiranyagarbha) que emana de lo indiferenciado[44]. El que conoce esta particular forma de impresión de la vida, alcanza el esplendor de un relámpago. Así como el esplendor de la vida es el brillo o la fama de quien lo conoce, tal como se ha mencionado aquí.

Tras describir la naturaleza de la verdad y para indagar en la naturaleza de lo que se ha llamado «la Verdad de la verdad», es decir, lo Absoluto (Brahman), las escrituras dicen: «Porque...», ya que después de averiguar la naturaleza de «la verdad», lo que queda es «la Verdad de la verdad». Y eso se investigará más adelante. La descripción es una proposición sobre lo Absoluto. ¿Cuál es? «Ni esto, ni esto».

¿Cómo se puede describir la Verdad de las verdades mediante esos dos términos «ni esto, ni esto»? Por eliminación de todas las diferencias debidas a las limitaciones añadidas. Las palabras se refieren a algo que no tiene señales distintivas como el nombre, la forma o la acción, que no tiene tampoco heterogeneidad, ni especies ni cualidades. Las palabras se refieren a una u otra de estas cosas. Pero lo Absoluto no tiene ninguno de estos signos de distinción. Por tanto no puede describirse como «es esto y esto», como describiríamos una vaca diciendo: Por allí va una vaca blanca con cuernos.

Lo Absoluto se describe también mediante nombre, formas y actos superpuestos en Aquello, y se hace en estos términos: «Lo Absoluto es sabiduría, es plenitud» (III, 9, 28) y «No es sino inteligencia» (II, 4, 12), «es lo Absoluto, es el Ser». Cuando queremos describir su verdadera naturaleza libre de las diferencias debidas a las limitaciones que se añaden entonces surge la im-

44. El texto señala, según la interpretación de Śankara, el caso de una persona cuya identidad se ha unificado con la vida divina o total, el primer aspecto que surge de lo inmanifestado.

posibilidad. Sólo hay una vía para ello, el describirlo como «ni esto, ni esto», eliminando todas las especificaciones que puedan conocerse.

Esas dos partículas negativas se presentan para conducir a lo que todo lo incluye mediante la repetición hasta eliminar cualquier especificación que se nos pueda ocurrir. Siendo esto así, se elimina la duda de que lo Absoluto no puede ser descrito. Si, por otro lado, las dos partículas negativas sólo eliminaran los dos aspectos del Absoluto que hemos tratado antes (el sutil y el denso), quedarían sin describir otros aspectos y aún permanecería la duda de cómo es exactamente lo Absoluto (Brahman). Y así esa descripción de Brahman no tendría utilidad, ya que no dejaría satisfecho el deseo de conocerlo. Y el propósito de la frase «Te instruiré (acerca de Brahman)» (II, 1, 15) quedaría sin cumplir. Pero mediante la eliminación de las limitaciones añadidas, el deseo de conocer sobre el espacio, el tiempo y cualquier otra cosa se elimina, si se toma conciencia de la propia identidad con lo Absoluto, Verdad de las verdades, que es homogéneo, como un terrón de sal, que es pura inteligencia sin interior ni exterior. Así el deseo de conocerlo queda completamente satisfecho, y el intelecto (del investigador) se centra en el Ser. Por eso las dos partículas negativas de «ni esto, ni esto» se usan en el sentido de incluirlo todo.

Hay una pregunta: ¿Y después de dedicarse con empeño a esta difícil tarea se describe al Absoluto con claridad?

Sí, *responde el vedantín.* Porque no hay otra descripción más apropiada que ésta: «ni esto, ni esto». Por consiguiente ésa es la descripción de lo Absoluto. La partícula *iti* (esto) se repite dos veces para cubrir las posibles predicaciones que han de ser eliminadas por las dos partículas negativas. Es como cuando decimos: «Cada pueblo es bello». Y se decía: «Su nombre secreto es la Verdad de la verdad» (II, 1, 20), es el supremo Brahman. Por tanto el nombre que se menciona del Absoluto es el adecuado. Es la Verdad de la verdad. La energía vital es la verdad y Aquello es la Verdad de ella.

CUARTO *BRĀHMANA*

DIÁLOGO SOBRE EL SER ENTRE YĀJÑAVALKYA Y MAITREYĪ

«Hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7), «De todas las cosas, sólo el Ser debería ser realizado» (*ibid.*), porque «Él es más querido que un hijo», etc. (I, 4, 8, cf.). En el transcurso de la explicación de los pasajes anteriores ya presentados, el propósito del conocimiento y su relación se han declarado en la frase «Se conocía a sí mismo como "Yo soy lo Absoluto". Por tanto Aquello llegó a serlo todo» (I, 4, 10). Así se ha mencionado que el ser interior es el dominio del conocimiento. Mientras que el de la ignorancia es la existencia relativa, que consiste en los propósitos y los medios para los ritos con cinco factores, que a su vez dependen de la división en cuatro castas de personas.

(La existencia) es por naturaleza manifestada e inmanifestada alternativamente como el árbol y la semilla, y está hecha de nombre, forma y acción. La existencia relativa tiene que ver con el pasaje que comienza con «Aquel (que adora a otro dios pensando). El (universo) consta de tres elementos: nombre, forma y acción» (I, 6, 1). Un aspecto de ello está de acuerdo con las escrituras y conduce al progreso dirigiéndose al mundo de Hiranyagarbha; mientras que el otro aspecto no está de acuerdo con las escrituras y produce degradación al nivel de los objetos inmóviles. Todo esto ya ha sido mostrado en la sección que comienza con «Dos clases de hijos de Prajāpati», etc. (I, 3, 1). Para mostrar cómo un hombre disgustado con el dominio de la ignorancia puede capacitarse para el conocimiento del Absoluto, que tiene que ver con el Ser interior, se concluyó en el primer capítulo con todo el dominio de la ignorancia. Pero en el segundo capítulo, después de presentar el Ser interior, que es el dominio del conocimiento de lo Absoluto, con las palabras «Te hablaré sobre Brahman» (II, 1, 1) y «Te enseñaré (sobre el Absoluto)» (II, 1, 15), las escrituras instruyen por eliminación sobre el Absoluto, uno sin segundo, desprovisto de toda diferencia, y lo hacen con las palabras «ni esto, ni esto». Y ahí incluyen todas las cualidades materiales resumidas en la palabra «verdad», que por su misma naturaleza comprende la acción, sus factores y sus resultados. Como parte de este conocimiento de lo Absoluto las escrituras proponen la renunciación.

Ritos con factores como la esposa, los hijos y las riquezas constituyen el dominio de la ignorancia, porque no conducen al logro del Ser. Si una cosa calculada para producir un resultado particular se aplica para efectuar un resultado diferente, frustra su propósito. Correr o pasear no son los medios para aplacar el hambre o la sed. Los hijos y demás han sido prescritos en la tradición revelada como medios para la obtención del mundo de los hombres, de los antepasados y de los dioses, no como medios para el logro del Ser. Y se mencionan como causas de esos resultados específicos. Y no han sido impuestos al conocedor del Absoluto, siendo clasificados por la escritura revelada como ritos con propósitos materiales en el pasaje «Son las dos clases de deseo» (I, 4, 17). Y el conocedor del Absoluto ya ha logrado todos los deseos; no puede, por ello, tener más deseos. La escritura revelada también dice: «Nosotros que hemos llegado al ámbito del Ser» (IV, 4, 22).

Pero hay algunos que sostienen que incluso quien ha descubierto el Absoluto tiene deseos. Seguramente nunca han oído la *Brihadāranyaka Upanisad*, ni la distinción de las escrituras de que el deseo por un hijo, etc., pertenece a la persona ignorante, y con respecto al dominio del conocimiento la declaración «¿Qué vamos a conseguir mediante la descendencia nosotros que hemos llegado al ámbito del Ser?» (IV, 4, 22). Y tampoco conocen la contradicción que implica incongruencia, entre el logro del conocimiento, que destruye toda acción con sus factores y resultados, y la ignorancia junto con sus efectos. Ni han oído la declaración de Vyaśa (sobre el tema).

La contradicción descansa en las tendencias opuestas de la naturaleza de los ritos y del conocimiento, que toman parte respectivamente de la ignorancia y la iluminación. Al ser preguntado «Hay dos mandatos védicos: realiza ritos y abandona ritos. ¿Cuál es la meta del conocimiento, y cuál la de los ritos? Deseo estar iluminado sobre esto. Por favor, enséñame. Estos dos (parece) son mutuamente contradictorios y son opuestos uno a otro» (Mbh. XII, 247, 1-2), Vyaśa responde mostrando la contradicción: «Los hombres son esclavizados por los ritos y liberados por el conocimiento. Y los sabios que han conocido la verdad nunca realizan ritos» (*ibid.*, verso 7). Por tanto el conocimiento del Absoluto conduce a la más elevada meta humana sin la ayuda de medio auxiliar alguno, porque de otro modo habría contradicción. Esto muestra que la renunciación del mundo que consiste en abandonar todos los propósitos se persigue para experimentarse como un paso secundario. Porque al final del capítulo cuarto se ha afirmado: «Éste es verdaderamente (el camino hacia) la inmortalidad»; y se da también una razón para la conclusión (sobre esto) en el hecho de que Yājñavalkya, que era un hombre religioso, renunciara al mundo[45].

Y el conocimiento de Brahman como un camino para la inmortalidad se enseñó a Maitreyī, que no tenía medios para realizar actos rituales. Además, la riqueza ha sido desaprobada. Si los ritos fueran vías para la inmortalidad, los comentarios despectivos sobre la riqueza estarían fuera de lugar, puesto que los ritos con cinco factores dependen de ello. Pero si se desea evitar los ritos, entonces es adecuado desacreditar los medios para ello. Además (cuando se ha descubierto el conocimiento de la verdad) no se tienen en cuenta la casta, tipo de vida, etc., que son las cualificaciones para la representación de los ritos, como vemos en los textos «El religioso *brāhmana* se aleja (de quien le ve como diferente del Ser)» (II, 4, 6; IV, 5, 7). Cuando alguien deja de considerarse a sí mismo como un *brāhmana*, un *ksatriya* o similar, no hay lugar para preceptos como los deberes de los *brāhmanas*, o de los *ksatriyas*, pues no existen tales personas. Un hombre que no se identifica a sí mismo como un *brāhmana*, un *ksatriya*, o similar, abandona automáticamente los ritos y sus accesorios, efectos de la consciencia que ha abandonado[46]. Por tanto se presenta esta historia para imponer la renunciación del mundo como una parte del conocimiento del Ser.

1. *Maitreyī, querida, dijo Yājñavalkya. Voy a renunciar a esta vida. Permíteme despedirme de ti y de Katyayani*[47].

45. Cumplía con los deberes religiosos, ceremonias, etc. Pero seguro con el descubrimiento de la verdad del Absoluto, renuncia a todos los deberes impuestos por la tradición.

46. Quiere decir Śankara que cuando una persona deja la creencia en la realidad del mundo fenoménico a la vez pierde el deseo por los fenómenos, por lo que las ceremonias o plegarias dejan de tener interés para ella.

47. Esta misma narración aparece en otro lugar de esta Upanisad (IV, 5).

El sabio Yājñavalkya, dirigiéndose a su esposa, Maitreyī, dijo: «Maitreyī, voy a renunciar a esta vida de hogar; me he propuesto la vida de renunciación, que es una vida más elevada, y te pido permiso. También deseo despedirme de ti y de mi segunda esposa, Katyayani, es decir, poner fin a la relación que existía como vuestro marido. Dividiré mi propiedad entre vosotras, os dividiré la riqueza y me iré».

2. *Entonces Maitreyī dijo: Señor, si toda esta tierra llena de riqueza fuera realmente mía, ¿sería yo inmortal a través de eso? No, respondió Yājñavalkya, tu vida sería como la de esas personas que tiene gran cantidad de cosas. Pero no hay esperanza de inmortalidad a través de la riqueza.*

Dirigiéndose a él, Maitreyī dijo: «¿Sería yo inmortal a través de eso?», es decir, ¿a través de ritos tales como el *Agnihotra*, que pueden ser realizados con toda la riqueza de la tierra? La partícula *nu* indica reflexión.

La palabra *katham* (cómo) indica incredulidad y significa «nunca». Podría tener una fuerza interrogativa, en cuyo caso estaría construido con las ligeramente remotas palabras «¿sería inmortal?». No, replicó Yājñavalkya. «Si la palabra "cómo" indica incredulidad, la palabra de Yājñavalkya "no" es categórica. Si (la expresión de Maitreyī) tiene fuerza interrogativa, la respuesta es: Tú nunca podrías ser inmortal. Como la vida de aquellos cuyos propósitos están llenos de placeres materiales, así sería tu vida. Pero no hay más esperanza incluso aún con la llamada "inmortalidad a través de la riqueza", es decir, con ritos realizados con riquezas».

3. *Entonces Maitreyī dijo: ¿Qué haré con eso que no me hace inmortal? Háblame, señor, de aquello que sólo tú conoces.*

Una vez oído esto, Maitreyī dijo en respuesta: Si esto es así, ¿qué haré con esa riqueza que no me hará inmortal? Háblame, señor, de eso que sólo tú conoces como el único camino hacia la inmortalidad.

4. *Yājñavalkya dijo: Querida, tú has sido mi amada y ahora hablas de lo que está más allá de mi corazón. Ven, siéntate, te lo explicaré. Y mientras te lo explico, medita (en ello).*

Cuando los ritos realizados con riqueza fueron rechazados como medios hacia la inmortalidad, Yājñavalkya, viendo que Maitreyī coincidía con sus puntos de vista, se alegró y dijo: Oh Maitreyī, tú has sido mi amada incluso antes, y ahora dices lo que está más allá de mi corazón. Por eso ven y toma asiento, te explicaré lo que deseas, ese conocimiento del Ser que otorga la inmortali-

dad. Pero mientras te lo explico, medita, o trata de reflexionar firmemente, sobre el significado de mis palabras. La partícula *bata* sugiere ternura.

5. *Él dijo: En verdad, no es por amor al esposo, querida, por lo que se le ama, sino por amor al Ser. No es por amor a la esposa por lo que se la ama, sino por amor al Ser. No es por amor a los hijos por lo que se les ama, sino por amor al Ser. No es por amor a la riqueza por lo que se la ama, sino por amor al Ser. No es por amor al religioso* brāhmana *por lo que se le ama, sino por amor al Ser. No es por amor al poderoso* ksatriya *por lo que se le ama sino por amor al Ser. No es por amor a los mundos por lo que se les ama, sino por amor al Ser. No es por amor a los dioses por lo que se les ama, sino por amor al Ser. No es por amor a los seres por lo que se les ama, sino por amor al Ser. No es por amor a todo por lo que todo es amado, sino por amor al Ser. Querida Maitreyī, se debe tomar conciencia del Ser, se debe escuchar, reflexionar y meditar en Él. Al escuchar, reflexionar y meditar en el Ser todo se comprende.*

Con objeto de enseñar la renunciación como un medio para la inmortalidad, Yājñavalkya crea un desapego por la esposa, el esposo, los hijos, etc., de modo que puedan ser abandonados. Dice que no es por amor o necesidad del esposo por lo que es amado por la esposa, sino que se le ama por amor al Ser. La partícula *vā* (en verdad) recuerda algo conocido, significa que ésta es una cuestión de verdadero conocimiento. Igualmente, «no es por amor a la esposa», etc. El resto es explicado como anteriormente. Y no es por amor a los hijos, a la riqueza, al *brāhmana*, al *ksatriya*, a los mundos, a los dioses, a los seres, a todo. La prioridad de enumeración está en el orden de su cercanía a nosotros como fuente de alegría; ya que todo esto es lo más deseable, se trata de crear desapego a ello. Se utiliza la palabra «todo» para incluir todas las cosas que han sido y no han sido mencionadas. Además es un hecho conocido que sólo el Ser es amado, y nada más. Ya se ha dicho: «El Ser es más querido que un hijo», etc. (I, 4,8). El texto presente sirve como un comentario detallado de ello. Por tanto nuestro amor por otros objetos es secundario, puesto que contribuyen al agrado del ser, y sólo es primario nuestro amor por el Ser. Por tanto, querida Maitreyī, se debe tomar conciencia del Ser; merece ser descubierto o debería ser objeto de nuestra vivencia. Se le debería escuchar, primero a través de un maestro o de las escrituras, luego reflexionar mediante razonamiento, y luego meditar en él firmemente. Sólo es vivenciado cuando estos medios, es decir, la escucha, la reflexión y la meditación, han sido realizados. Sólo por la combinación de los tres se realiza la verdadera toma de conciencia de la unidad del Absoluto y no de otro modo, como sólo al escuchar hablar sobre Él. Las diferentes castas como los *brāhmanas* o los *ksatri-*

yas, las diferentes clases de vida, etc., sobre cuyos ritos dependen, y que consisten en las obras, sus factores y resultados, son objetos de nociones superpuestas en el Ser por la ignorancia, es decir, basadas en falsas nociones como la de la cuerda por la serpiente.

Para refutar estos errores se dice: Todo se conoce al tomar conciencia del Ser, al escuchar, reflexionar y meditar sobre Él.

6. *El religioso* brāhmana *se aleja de quien le ve como diferente del Ser. El poderoso* ksatriya *se aleja de quien le ve como diferente del Ser. Los mundos se alejan de aquel que los ve como diferentes del Ser. Los dioses se alejan de aquel que les ve como diferentes del Ser. El hombre religioso, el que tiene poder, los mundos, los dioses, los seres y todo lo que se conoce no es sino el Ser.*

Surge una pregunta: ¿Cómo puede el conocimiento de una cosa llevarnos a otra?

El vedantín responde: La objeción no es válida, porque no hay nada además del Ser. Si hubiera, no sería conocido, pero no hay tal cosa, el Ser es todas las cosas. Por tanto, al conocerlo, todas las cosas son conocidas. ¿Cómo es posible que el Ser sea todas las cosas? Las escrituras (*sruti*) responden: «El *brāhmana* rechaza al hombre que le conoce como diferente del Ser; es decir, aquel que cree que el *brāhmana* no es el Ser. El *brāhmana* tiene el sentimiento de que este hombre le considera diferente al Ser. Porque el Ser supremo es el ser de todo. Igualmente, el *ksatriya*, los mundos, los dioses, los seres y todo le dejan a un lado. Este *brāhmana* y todos los demás que se han enumerado son el Ser que se presenta como el objeto que hay que descubrir a través del escuchar (reflexionar y meditar). Porque todas las cosas surgen de este Ser, se disuelven en Él y permanecen inmersas en Él mientras continúan[48], porque no pueden ser percibidas más que por el Ser. Por tanto, todas las cosas son el Ser».

7. *Cuando un tambor es golpeado, no se pueden distinguir sus variadas notas particulares, pero están incluidas en la nota general del tambor o en el sonido general producido por las diferentes clases de golpes.*

¿Pero cómo podemos saber que todo esto ahora no es más que el Ser? Porque por ser inherentes a la pura Inteligencia en todas las cosas concluimos que

48. Mientras las cosas aparecen en la continuidad de lo temporal no se alejan del Ser, su origen, sino que en Él permanecen. Es más, no son sino el Ser visto como apariencias. «En Él (Dios) estamos, en Él nos movemos», se ha dicho en la tradición cristiana.

todas las cosas son eso. Ponemos un ejemplo: Vemos en la vida que si una cosa no puede ser percibida aparte de alguna otra, la última es la esencia de esa cosa. Por ejemplo, cuando un tambor o similar es golpeado con un palo, etc., no se pueden distinguir sus variadas notas particulares de la nota general del tambor, pero están incluidas siendo consideradas como modificaciones de la nota general. Y decimos: todas éstas son notas del tambor, que no tienen existencia aparte de la nota general de él. O también: las notas particulares producidas por las diferentes clases de golpes están incluidas en el sonido general producido por esos golpes. No pueden ser percibidas como notas distintas, debido a que no tienen una existencia separada. Del mismo modo, nada particular es percibido en el estado de vigilia y de sueño aparte de la pura Inteligencia. Por tanto, separadas de la Inteligencia pura, deben considerarse no existentes.

8. *Es como cuando se golpea una concha, no se pueden distinguir sus variadas notas particulares, pero están incluidas en la nota general de la concha o en el sonido general producido por las diferentes maneras de tocarla.*

Lo mismo sucede cuando una concha es golpeada, conectada o llena de sonido, o se pueden distinguir sus variadas particulares notas por la razón ya explicada.

9. *Es como cuando se toca la* vīnā, *no se pueden distinguir sus variadas notas particulares, pero están incluidas en la nota general de la* vīnā *o en el sonido general producido por diferentes maneras de tocarla.*

Lo mismo sucede cuando se toca la *vīnā*. El caso dativo en *vinayai* indica el genitivo. El citar muchos ejemplos es para indicar variedades de genitivos; porque hay muchas clases diferentes de genitivos, sensibles e insensibles. Muestra cómo a través de una serie de pasos intermedios están incluidos en un supremo género, la Inteligencia pura, de la que se han dado tantos ejemplos. Igual que un tambor, una concha y una *vīnā* tienen distintas notas generales y particulares, que están incluidas en el sonido general, así durante la continuidad del universo podemos conocer todas las cosas unidas al Absoluto, porque las variedades de géneros y las diferencias particulares no son diferentes de Él.

10. *Como un fuego encendido con astillas produce diversas clases de señales de humo, así, querida, el* Rig-Veda, *el* Yajur-Veda, Sāma-Veda, Atharvangirasa, *la historia, la mitología, las artes, las Upanisad,*

los bellos versos, los aforismos, aclaraciones y explicaciones son (como) la respiración de esta infinita realidad. Son como el aliento del Ser.

Comprendemos que el universo, en el momento de su origen y antes de él, no era más que el Absoluto. Antes de la separación de las chispas, el humo, las ascuas y las llamas no son más que fuego, y por tanto no hay más que una sustancia, fuego. Así es lógico suponer que este universo diferenciado en nombres y formas antes de su origen no es nada más que pura Inteligencia. Esto se expresa como sigue: Como un fuego encendido con astillas produce diversas clases de señales de humo. La palabra «humo» sugiere chispas, señales de humo. Como este ejemplo, Maitreyī, todo esto es como la respiración de esta infinita Realidad el Ser supremo del que hablamos. Respiración aquí significa el aliento. Como un hombre respira sin el más ligero esfuerzo, así todo esto viene de Aquello. ¿Qué son esas cosas de las que se dice surgen de Aquello como su respiración? «El *Rig-Veda, Yajur-Veda, Sāma-Veda, Atharvangirasa*», es decir, las cuatro clases de *mantras*. La historia como el diálogo entre Urvasi y Purūravas, el *nymph Urvasi* y demás (Ś. XI, 4, 4, 1). Se refiere a este texto (*Brāhmana*). Mitología tal como «Este universo era en el comienzo inmanifestado» (Tai. Up. II, 7). Artes, música, danza, etc. «Esto es también Veda» (Ś. XIII, 4, 3, 10-14). Upanisad tales como «Se debe meditar en ello como lo amado» (IV, 1, 3). Bellos versos, los *mantras* que hay en los textos *Brāhmanas*, como «Respecto a esto encontramos ahí, estos expresivos versos» (IV, 3, 11; IV, 4, 8). Aforismos, esos pasajes de los Vedas que presentan la verdad en un resumen, como «Sólo se ha de meditar en el Ser» (I, 4, 7). Aclaraciones sobre los *mantras*, explicaciones de los pasajes de alabanza o sobre el aforismo anterior o el pasaje: «Mientras el que adora algún dios pensando: Él es uno y yo soy otro. No ha comprendido. Es como un animal para los dioses» (I, 4, 10). Esta parte es la conclusión del presente capítulo, es su aclaración. Y las explicaciones pueden ser de los *mantras*. Son las ocho divisiones de los *Brāhmanas*. Únicamente los *mantras* y los *Brāhmanas* tienen sentido. Son los eternamente compuestos y siempre existentes Vedas que se manifiestan como la respiración de un hombre; sin ningún pensamiento o esfuerzo por su parte. Además son autoridad respecto a su significado, independientemente de cualquier otro medio de conocimiento. Por tanto, los que aspiran a ser verdaderos deben aceptar el veredicto de los Vedas sobre el conocimiento o sobre los ritos, tal como son.

La diferenciación de formas depende invariablemente de la manifestación de sus nombres. Nombre y forma son las limitaciones añadidas del Ser supremo del que cuando están diferenciados es imposible decir si son idénticos o diferentes, como sucede con la espuma del agua. Es el nombre y la forma en todos sus estados lo que constituye la existencia relativa. Además el nombre ha sido comparado a la respiración. Esta declaración implica que la forma es también como la respiración. O podemos explicarlo de un modo di-

ferente: En el pasaje «El religioso *brāhmana* se aleja [...], y todo lo que se conoce no es sino el Ser» (II, 4, 6; IV, 5, 7) todo el ámbito de la dualidad es considerado como el dominio de la ignorancia. Esto nos lleva a una duda sobre la autoridad de los Vedas. Para aclarar esta duda se dice que puesto que los Vedas se comunican sin ningún esfuerzo como la respiración de un hombre, son autoridad a diferencia de otros libros.

11. *El océano es la única meta de todas las aguas, la piel es la única meta de todos los tactos, los orificios nasales son la única meta de todos los olores, la lengua es la única meta de todos los sabores, el oído es la única meta de todos los sonidos, el pensamiento* (manas) *es la única meta de todos los propósitos, la razón* (buddhi) *es la única meta de todas las clases de conocimiento, las manos son la única meta de toda clase de trabajo, el órgano de generación es la única meta de toda clase de placer, el ano es la única meta de todo excremento, los pies son la única meta de cualquier modo de andar, el órgano del habla es la única meta de todos los Vedas.*

No sólo en el momento de su origen y continuidad el universo, por no existir fuera de la Inteligencia pura, es lo Absoluto, sino también en el momento de su disolución. Igual que las burbujas, la espuma, etc., no tienen existencia sin el agua, así el nombre, la forma y la acción que son los efectos de la Inteligencia pura y se disuelven en ella no tienen existencia aparte de ella.

Por tanto, el Absoluto ha de ser conocido como pura Inteligencia, una y homogénea. Así el texto continúa y los ejemplos ilustran la disolución: Como el océano es la única meta, el lugar de encuentro, el lugar de disolución o unificación, de todas clases de aguas como los ríos, los depósitos y los lagos. Y como la piel es la única meta de todo tacto ya sea delicado o pesado, áspero o suave, que en su naturaleza son idénticos con el aire[49]. La palabra «piel» quiere decir el tacto en general que es percibido por ella. En ella surgen diferentes clases de tactos, como diferentes clases de agua en el océano, y llegan a ser nada sin ellos, porque son simplemente modificaciones suyas. Igualmente, el tacto en general, significado por la palabra «piel», surge de la deliberación del pensamiento[50], es decir, es una consideración general, igual que diferentes clases de tactos están incluidos en el tacto en general percibido por la piel. Y sin esta consideración por el pensamiento no sería nada. La consideración por el pensamiento también surge en un conocimiento general por la mente, y no sería existente sin ella. Llegar a ser consciencia es diluirse en

49. Símbolo de la energía vital.
50. *Manas*, pensamiento o mente sensorial.

la Inteligencia pura, el supremo Absoluto, igual que las diferentes clases de aguas en el océano. Cuando a través de estos sucesivos pasos el sonido y lo demás, junto con sus órganos receptores, se funde en la pura Inteligencia, no hay más limitaciones añadidas y sólo el Absoluto, que es Inteligencia, permanece como un terrón de sal homogéneo, infinito, ilimitado y sin grietas. Por tanto sólo el Ser puede considerarse uno sin segundo.

También los orificios nasales, es decir, el olor en general, (son la única meta) de todos los olores, que son aspectos de la tierra. Y la lengua o el gusto en general se percibe por la lengua, de todos los sabores que son aspectos del agua. Así también el ojo, o color en general percibido por el ojo, de todos los colores que son aspectos de la luz. Y (el oído, etc.) el sonido en general percibido por el oído, de todos los sonidos, como antes. Y lo mismo las generalidades de sonido y demás se unen en la deliberación, es decir, en una consideración general de ellos por el pensamiento. Esta consideración se une de nuevo por el pensamiento (*manas*) en mera consciencia, es decir, en un conocimiento general por la razón. Y al llegar a ser mera consciencia, se une en el supremo Absoluto que es pura Inteligencia. Igualmente, los objetos de los órganos motores como las diferentes maneras de hablar, coger, pasear, eliminar y disfrutar, se unen en sus funciones generales, lo mismo que las diferentes clases de agua en el océano, y no pueden ser distinguidas. Estas funciones generales no son más que la energía vital, que es idéntica a la inteligencia. La *Kausitaki Upanisad* dice: «Lo que es energía vital es inteligencia, y lo que es inteligencia es energía vital» (III, 3).

Hay aquí una objeción: En cada uno de los ejemplos se ha hablado sólo de la unión de los objetos, pero no de la de los órganos. ¿Cuál es el motivo?

Es verdad, *dice el vedantín,* pero las escrituras consideran los órganos de la misma categoría que los objetos y no como una categoría diferente. Los órganos no son más que aspectos de los objetos para poder ser percibidos igual que una lámpara, no es más que un aspecto del color, un instrumento para revelar todos los colores. Y los órganos no son más que modos de todos los objetos particulares para percibirlos, como sucede con la lámpara. Además no se ha de tomar especial cuidado para indicar la disolución de los órganos, porque al ser en general lo mismo que los objetos, su disolución está implicada por la de los objetos. Se ha enunciado la proposición «Todos éstos son el Ser» (II, 4, 6). La razón dada para esto es que el universo es de la misma naturaleza que el Ser, surge del Ser, y se une a él. Puesto que no hay nada más que Inteligencia en el momento del origen, continuidad y disolución del universo, por tanto, lo que ha sido declarado como «la Inteligencia es lo Absoluto» (Ai. Up. V, 3) y «Todo esto no es más que el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2) se establece a través del razonamiento. Los paurānihas sostienen que esta disolución es natural. Mientras que lo que es conscientemente realizado por los conocedores del Absoluto a través del conocimiento de Él es llamado extrema disolución, que sucede a través de la disolución de la ignorancia. Lo que sigue tiene que ver especialmente con eso.

12. *Un terrón de sal echado al agua se disuelven en el agua y nadie ya es capaz de recogerlo, porque de cualquier sitio que se tome, sabe a sal. Así mismo, querida, la Realidad inmensa, ilimitada, infinita no es sino Inteligencia. Surge de estos elementos y se destruye con ellos*[51].

Después de llegar a esto no hay más consciencia[52]. Esto es lo que yo digo, querida. Así dijo Yājñavalkya.

Se nos da un ejemplo sobre este punto. «Como un terrón de sal, etc.». El significado derivado de la palabra *sindhu* es agua, porque «fluye». Lo que es una modificación o producto del agua es *saindhava* o sal. *Khilya* es lo mismo que *khila* (un terrón). Un terrón de sal echado al agua, su causa, se disuelve con la disolución de (su componente) el agua. La solidificación de un terrón a través de su conexión con partículas de tierra y calor se va cuando el terrón se pone en contacto con el agua, su causa. Ésta es la disolución del (componente) agua, y en contacto con ella el terrón de sal se disuelve. Nadie, ni siquiera un experto, es capaz de recogerlo como antes. El significado es que nadie puede recogerlo en absoluto. ¿Por qué? Desde cualquier parte que se tome el agua y se saboree, sabrá a sal. Pero ya no hay terrón.

Igual que este ejemplo, Maitreyī, es esta inmensa Realidad llamada Ser supremo de donde tú has sido apartada por la ignorancia como una entidad separada por las limitaciones añadidas del cuerpo y los órganos, y has llegado a ser un mortal, sujeto a nacimiento y muerte, hambre y sed, y demás, como atributos relativos, e identificado con los nombres, las formas y la acción, y creyendo haber nacido de tal o cual familia. Esa existencia separada, que ha surgido de la ilusión nacida por el contacto con las limitaciones añadidas del cuerpo y los órganos, entra en su causa, la gran Realidad, el Ser supremo, que es como el océano eterno, inmortal, sin temor, y puro y homogéneo como un terrón de sal. Es Inteligencia pura, infinita, sin ataduras, sin una grieta, sin diferencias causadas por la ilusión que origina la ignorancia. Cuando la existencia separada ha penetrado y se ha unido a su causa, en otras palabras, cuando las diferencias creadas por la ignorancia desaparecen, el universo llega a ser «uno sin segundo», «la gran Realidad». Inmensa es por ser más grande que cualquier cosa y causa del espacio y todo lo demás. Es real, siempre de hecho, porque nunca se desvía de su naturaleza. El sufijo verbal *kta* aquí significa pasado, presente y futuro. La palabra *bhāuta* puede querer decir verdad. La expresión entonces podría significar: es grande y verdadera[53].

51. Surge como una entidad separada por ilusión mental. Y al deshacerse los elementos de los que ilusoriamente está compuesta, se deshace.

52. Se refiere a consciencia individualizada, conciencia de algo. Lo que queda es la conciencia en sí.

53. La Realidad del Ser que se ha traducido antes por la gran realidad (*bhāuta*).

Puede haber cosas en el mundo relativo tan grandes como los Himalayas, por ejemplo, creados por un sueño o ilusión, pero no son verdad; por eso el texto añade la palabra que cualifica «verdad»: infinita. Algunas veces esto puede emplearse en un sentido relativo; por eso el texto lo determina con término «infinito», pura Inteligencia. Literalmente: una compacta masa de inteligencia. La palabra *ghana* excluye todas las cosas que pertenecen a diferentes especies como una compacta masa de oro o hierro. Quiere decir que no hay elementos extraños en Él.

Pregunta: Si (el Ser) es «uno sin segundo», realmente puro e intocable por el dolor del mundo relativo, ¿de dónde viene esta existencia separada del ser individual, en la que se nace y muere, se está alegre o triste, se vive dominado por las ideas de «yo y mío» y con el conflicto de las diferentes características de lo relativo?

Te lo explicaré, *responde el vedantín*. Hay elementos, transformados en cuerpo, órganos y objetos sensoriales, que consisten en nombres y formas. Son la espuma y la burbuja de la reluciente agua del Ser supremo. La disolución de estos elementos de los objetos sensoriales en lo Absoluto que es pura Inteligencia, por el discernimiento de la verdad ha sido descrita como el vaciado de los ríos en el océano. Desde estos elementos llamados «verdad», es decir, con su ayuda, el ser surge como un terrón de sal. Como los reflejos del sol y la luna que aparecen en el agua a causa de las limitaciones añadidas, como por un postizo de algodón rojo, un cristal transparente cambia a rojo, así desde esas limitaciones de los elementos, transformados en cuerpo y órganos, el ser surge claramente como entidad individualizada. Estos elementos, transformados en cuerpo, órganos y objetos sensoriales, de los que se origina el ser como individuo y son la causa de su individualidad, se diluyen como los ríos en el océano, al tomar conciencia del Absoluto. Se destruyen por la enseñanza de las escrituras y del maestro. Y cuando son eliminados como la espuma y las burbujas de agua, la existencia individualizada también se elimina con ellas. Como los reflejos del sol, y la luna, y el color del cristal, desaparecen con sus causas, el agua, el postizo de color rojo, etc., desaparecen y sólo el (sol), la luna, etc., permanecen como son, así sólo permanece la eterna, infinita y resplandeciente Inteligencia.

Después de llegar (a la unidad) el ser, liberado del cuerpo y los órganos, no tiene más consciencia particular. «Esto es lo que quiero decir, querida Maitreyī». No existe ya la consciencia particular que ve: «Yo soy de este modo, y soy el hijo de aquél; ésta es mi tierra, mi riqueza; yo estoy alegre o estoy triste». Porque eso se debe a la ignorancia, y si la ignorancia es absolutamente destruida por la toma de conciencia de lo Absoluto, ¿cómo quien ha descubierto el Absoluto y está establecido en su naturaleza como Inteligencia pura podría tener consciencia particular?[54]. Incluso estando en el cuerpo la concien-

54. Tendrá conciencia de totalidad, sin separación, sin limitaciones, conciencia sin objeto. Pero no una conciencia que se siente separada, limitada.

cia particular puede no ser posible[55]. ¿Cómo entonces podría existir en aquella persona que está absolutamente liberada del cuerpo y órganos? Así habló Yājñavalkya presentando esta filosofía de la verdad más elevada a su esposa, Maitreyī.

13. *Maitreyī dijo: «Ahora me has sumido en mayor confusión, señor, al decirme que después de llegar (a su origen) el ser ya no tiene más consciencia»*[56]. *Yājñavalkya dijo entonces: «No estoy diciendo nada confuso, querida. Con esto es suficiente para comprender la verdad, Maitreyī».*

Al ser instruida de este modo, Maitreyī dijo: «Al atribuir cualidades contradictorias a esta entidad idéntica, lo Absoluto, me has lanzado a la confusión, Señor». El porqué atribuía cualidades contradictorias se explica a continuación: «Habiendo primero declarado que el Ser no es más que pura Inteligencia», ahora dices que después de llegar (al origen) ya no tiene más consciencia. ¿Cómo puede ser sólo pura Inteligencia, y al lograr la unidad no tener más consciencia? El mismo fuego no puede a la vez ser caliente y frío. Así que estoy confusa sobre este punto. Yājñavalkya dijo: «Oh Maitreyī, ciertamente no estoy diciendo nada confuso», es decir, no estoy usando un lenguaje confuso.

Maitreyī: ¿Por qué mencionaste cualidades contradictorias, la pura Inteligencia y luego la falta de consciencia?

Yājñavalkya: No las he atribuido a la misma entidad. Eres tú quien por error has considerado que una y la misma entidad posee atributos contradictorios. Yo no dije esto. Lo que dije era esto otro: Cuando la existencia individual del Ser que tiene superpuesta la ignorancia y está unida al cuerpo y los órganos es destruida por la comprensión de la verdad, la consciencia particular conectada con el cuerpo, construida sobre una noción falsa, se elimina por la destrucción de las limitaciones añadidas, el cuerpo y los órganos, porque están desprovistos de su causa, igual que los reflejos de la luna, y sus efectos, la luz y demás desaparecen cuando el agua, que constituye su soporte, desaparece. Pero igual que el sol y la luna que son las realidades que están detrás de los reflejos permanecen como son, así la Inteligencia pura que es trascendente Absoluto permanece inmutable. Por eso se le ha nombrado como «pura Inteli-

55. En el estado de sueño profundo y en general en los momentos en que se dice que la persona está inconsciente.

56. Para la consciencia habitual que no puede prescindir del objeto lo que resta es una nada. No tener más «consciencia de algo» se entiende como ausencia de conciencia. Por eso Maitreyī se queda perpleja en este momento. Pero Śankara en un diálogo imaginado explicará esto hasta aclararlo.

gencia». Él es el Ser de todo el universo, y no desaparece con la destrucción de los elementos. Pero la existencia individual, que se debe a la ignorancia, se destruye. Las modificaciones no son más que nombres, un simple esfuerzo de diálogo, dice otro texto escritural (Ch. Up. VI, 1, 4-6 y 4, 1-4). Pero esto es real. «El ser, querida, es indestructible» (IV, 5, 14). Por tanto la Realidad inmensa, eterna e infinita que ya se ha explicado es suficiente para la comprensión de la verdad, Maitreyī. Más tarde se dirá: «La función de conocer del que conoce nunca se pierde, ya que es indestructible» (IV, 3, 30).

14. *Porque donde se percibe dualidad, parece que se huele algo, se ve algo, se oye algo, se habla algo, se piensa algo, se conoce algo. Pero para quien, al ser consciente de lo Absoluto, todas las cosas son el Ser, ¿qué podría olerse y mediante qué?, ¿qué podría verse y con qué?, ¿qué podría oírse y con qué?, ¿qué podría hablarse y con qué?, ¿qué podría pensarse y mediante qué?, ¿qué se podría conocer y por medio de qué? ¿Por medio de qué se podría conocer aquello por lo que todo es conocido? ¿Cómo, Maitreyī, podría conocerse al conocedor?*

¿Por qué se ha dicho entonces que después de llegar el ser a la unidad no tiene más consciencia? Escucha: Porque en presencia del aspecto individual del Ser por las limitaciones añadidas, el cuerpo y los órganos por ignorancia hacen aparecer el Absoluto como si fuera dual, cuando en realidad es uno sin segundo. Y así parece que fuera algo diferente del Ser.

Hay una pregunta: Ya que la dualidad lo exterioriza como un objeto, ¿no se puede tomar como real?

No, *responde el vedantín,* porque otro texto escritural dice: «Las modificaciones no son más que nombres, mero esfuerzo del lenguaje» (Ch. Up. IV, 1, 4-6), y también: «Sólo uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) y «Todo esto no es sino el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2).

Porque parece que hay dualidad, por eso el que huele, ve, etc., es decir, el irreal aspecto individual del Ser, comparable al reflejo de la luna en el agua, huele y ve algo que puede ser olido o visto mediante alguna cosa, la nariz o los ojos. El «alguien» y el «algo» se refieren a dos factores típicos de la acción, el sujeto y el objeto y el «oler» expresa la acción misma y sus resultados. Como por ejemplo sucede en la palabra «separar». Esa única palabra significa el distribuir los repetidos golpes y la separación del objeto cortado en dos partes. Porque una acción termina en un resultado y el resultado no puede captarse aparte de la acción. Y el que huele una cosa que puede ser olida, lo hace mediante la nariz. El resto se explica como lo anterior.

Alguien conoce algo. Ése es el estado de ignorancia. Pero cuando la ignorancia se ha destruido por el conocimiento de la verdad del Absoluto, no hay ya nada más que el Ser. Cuando en aquel que ha descubierto lo Absoluto

todas las cosas, los nombres y las formas, se han disuelto en el Ser, cuando todas son el Ser, ¿qué objeto se podría oler?, ¿quién lo olería? y ¿mediante qué instrumento podría olerlo? Y del mismo modo, ¿qué podría ver y oír? En todas partes una acción depende de ciertos factores. Cuando esos factores están ausentes, la acción no puede tener lugar. Y si no hay acción no puede haber resultado. Por tanto, mientras exista ignorancia tendrá lugar la operación de las acciones, sus factores y sus resultados. Pero no será así para quien ha descubierto lo Absoluto. Porque para él todas las cosas son el Ser, y no hay factores o resultados de las acciones fuera de Aquello. Tampoco puede el universo que es irreal ser el ser de nadie. Por eso es la ignorancia la que presenta la idea del no-Ser. Estrictamente hablando no hay nada más que el Ser. Y por eso cuando se toma conciencia en realidad de la unidad del Ser, no puede haber consciencia de actos con sus factores y resultados. Por tanto hay total ausencia de las acciones y sus medios en aquel que ha descubierto el Absoluto. Las expresiones «qué» y «mediante qué» se emplean como un interrogante que sugiere la completa imposibilidad de algún factor o acción, ya que no puede existir ningún factor como instrumento. Quiere decirse que nadie por ningún medio y de ninguna manera puede oler o ver algo.

Hasta en estado de ignorancia, cuando se ve algo, ¿mediante qué instrumento se podría conocer Aquello por lo que todo es conocido? Porque el propio instrumento del conocer cae bajo la categoría de los objetos. El conocedor puede desear conocer no sobre sí mismo sino sobre objetos. Lo mismo que el fuego no se quema a sí mismo, el Ser no puede conocerse. Y el conocedor no puede tener conocimiento de algo que no sea su objeto. Por eso ¿mediante qué instrumento podría conocerse el conocedor, aquel por el que el universo entero es conocido? y ¿quién fuera de él podría conocerle? Cuando para quien conoce la verdad de lo Absoluto y discierne entre lo real y lo irreal queda únicamente el sujeto absoluto, uno sin segundo, ¿con qué instrumento, Maitreyī, podría conocerse a ese conocedor?

QUINTO *BRĀHMANA*

LOS SERES Y EL SER

La sección sobre el Maitreyī se hizo para indicar ese camino a la inmortalidad que es totalmente independiente de los ritos. Es el conocimiento del Ser, con la renunciación a todo como parte de ello. Cuando Aquello se conoce, todo el universo es conocido. Y es más querido que cualquier otra cosa. Por eso hay que tomar conciencia de Él. Y el camino para ello se expone al afirmar que se ha de escuchar, reflexionar y meditar sobre Él. Se ha de escuchar a los maestros de sabiduría y a las escrituras que hablan de Él, y también reflexionar sobre Él mediante el razonamiento. El razonamiento se ha establecido en el

pasaje, al aducir argumentos que apoyan la proposición: «Todo esto no es más que el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2), es decir, que el universo ha surgido sólo del Ser, tiene al Ser sólo por su creador y sólo se disuelve en el Ser. Y para rebatir esta duda se presenta esta sección.

Hay un apoyo mutuo entre las distintas partes del universo incluida la tierra, y es del conocimiento común que las cosas que se ayudan mutuamente surgen de la misma causa, son del mismo origen y se disuelven en la misma cosa. Por tanto este universo hecho de la tierra, etc., debido al mutuo apoyo entre sus partes, debe ser como Él. Éste es el significado que se expresa en esta sección. O, tras la proposición «Todo esto no es más que el Ser», ha sido sostenido por el razonamiento de que el Universo tiene su origen, continuación y disolución en el Ser. Y se concluye con la presente sección, en la que culmina la evidencia de las escrituras.

Los filósofos naiyāyikas dicen: «La reafirmación de una proposición después de afirmar la razón es conclusión» (Gau. N. I, 1, 39). Otros explican que los pasajes de las escrituras anteriores al ejemplo del tambor tienen como propósito el escuchar. Los anteriores a la presente sección son para la reflexión, puesto que dan los argumentos. Y la presente sección indica la meditación. En cualquier caso, como la reflexión mediante razonamiento debe estar estrictamente en armonía con el veredicto de la evidencia escritural y la meditación también ha de estar de acuerdo con la reflexión, es innecesaria una indicación de la meditación separada de la evidencia escritural y el razonamiento. Por tanto, en nuestra opinión, la asignación de secciones separadas a la escucha, reflexión y meditación no tiene sentido. De cualquier modo el significado de este y el anterior capítulo está resumido en esta sección.

1. *La tierra es como la miel para todos los seres, y todos los seres son como la miel para la tierra. Y el luminoso ser inmortal que está en la tierra, y el resplandeciente, inmortal ser corporal, no son más que el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Esta tierra que conocemos es la «miel» o su efecto, el ser (útil) como la miel, de todos los seres desde Hiranyagarbha hasta una pizca de hierba. Igual que una colmena está compuesta por una gran cantidad de abejas, así esta tierra se compone de todos los seres. Y todos los seres son la miel o el efecto de esta tierra. También, el luminoso, por la luz de la inteligencia y el inmortal ser que está en la tierra, y el ser resplandeciente inmortal ser en el cuerpo, es decir, el ser identificado con el cuerpo sutil, son como la miel que es provechosa para todos los seres, y todos los seres son como miel para ellos. Así estos cuatro son el efecto compuesto de todos los seres, y todos los seres son el efecto de estos cuatro. Además el universo ha sido originado desde el Absoluto, todo lo demás es un efecto, una modificación, un mero nombre, un mero esfuerzo de discurso.

Ésta es la esencia de toda esta sección que trata de las series de cosas que se ayudan entre sí. La división anterior en cuatro partes no es sino el Ser que ha sido presentado en el pasaje «Todo lo que se conoce no es sino el Ser» (II, 4, 6). El autoconocimiento es el camino a la inmortalidad que ha sido explicado a Maitreyī. Y la unidad que subyace es el Absoluto que ha sido presentado al comienzo de este capítulo en los pasajes «Te hablaré sobre Brahman» (II, 1, 1) y «Yo te enseñaré (sobre Brahman)» (II, 1, 15). Y el conocimiento que es llamado conocimiento de lo Absoluto es aquello a través de lo que se llega a ser todo (el universo).

2. *El agua es como la miel para todos los seres, y todos los seres son como la miel para el agua. (Igual) que el luminoso, inmortal ser que está en el agua, y el luminoso, inmortal ser que se halla como semilla en el cuerpo, no son más que el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Como el agua en el cuerpo, Él se halla especialmente en la semilla.

3. *El fuego es como la miel para todos los seres, y todos los seres son como la miel para el fuego. Y el luminoso, inmortal ser que está en este fuego, y el luminoso, inmortal ser identificado con el órgano del habla en el cuerpo, no son más que el Ser. Él es el camino a la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

También el fuego existe especialmente en el órgano del habla[57].

4. *El aire es como la miel para todos los seres, y todos los seres son como la miel para el aire. Y el luminoso e inmortal ser que está en el aire, y el luminoso e inmortal ser de la energía vital en el cuerpo, no son más que el Ser. Él es el camino a la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Como el aire, él es la energía vital en el cuerpo. Los elementos son llamados miel porque ayudan a la elaboración de los materiales del cuerpo. Mientras que a los seres, luminosos y demás, que residen en ellos, se les llama miel porque ayudan al servir como los órganos. Se ha dicho: «La tierra es el cuerpo de ese órgano de la palabra y el fuego es su órgano luminoso» (I, 5, 11).

5. *El sol es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para el sol. Y el luminoso e inmortal ser que está en el sol, y*

57. Ver «El fuego penetró en la boca tomando la forma de la palabra» (Ai. Up. I, 2, 4).

el luminoso e inmortal ser identificado con el ojo en el cuerpo, no son más que el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.

Así el ser es como la miel. Y en el cuerpo el ser que está en el ojo.

6. *Los cuartos son como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para ellos. Y así sucede con el luminoso e inmortal ser que está en los cuartos, y el luminoso e inmortal ser identificado con el oído y con el tiempo de escuchar en el cuerpo, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Los cuartos son como la miel. Aunque el oído es una de las partes de los cuartos en el cuerpo, sin embargo el ser identificado con el tiempo de escuchar se menciona porque se pone de manifiesto en especial al escuchar sonidos.

7. *La luna es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para la luna. Y el luminoso e inmortal ser que está en la luna, y el luminoso e inmortal ser identificado con la mente en el cuerpo, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

La luna es igual (a los anteriores). Y en el cuerpo es el ser que está en la mente.

8. *El relámpago es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para el relámpago. Y el luminoso, inmortal ser que está en el relámpago, y el luminoso, inmortal ser identificado con la luz en el cuerpo, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Con el relámpago es igual (que lo anterior). En el cuerpo es el ser que está en la luz y que está en el órgano del tacto.

9. *La nube es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para la nube. Y el luminoso, inmortal ser que está en la nube, y el luminoso, inmortal ser identificado con el sonido y la voz en el cuerpo, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

La nube es lo mismo (que lo anterior). Aunque el ser identificado con el sonido está representado en el cuerpo, se le menciona aquí de esta manera por manifestarse especialmente en la voz.

10. *El espacio es como la miel para todos los seres, y todos los seres son como la miel para el espacio. Y el luminoso, inmortal ser que está en el espacio, y el luminoso, inmortal ser identificado con el espacio en el corazón, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Lo mismo sucede con el espacio. En el cuerpo el espacio está en el corazón. Se afirma que los elementos, empezando por la tierra y terminando con el espacio, e incluso los dioses, identificados respectivamente con el cuerpo y los órganos, son como la miel para cada individuo por serles de gran ayuda. Y lo que contacta con esos individuos también tan útiles como la miel se describe a continuación:

11. *La ley* (dharma)[58] *es como la miel para los seres y los seres son como la miel para el deber. Y el luminoso, inmortal ser que está en el deber, y el luminoso, inmortal ser identificado con el deber en el cuerpo, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

Aunque esta ley (*dharma*) no se percibe directamente, se describe aquí con la palabra «esta» como si lo fuera[59], porque los efectos que produce son percibidos directamente. Se explicó la rectitud de la ley (I, IV, 14) como constituyentes de las escrituras reveladas y tradicionales (*sruti* y *smrti*), como el poder que controla hasta a los gobernantes (*ksatriyas*), el que produce toda la variedad del universo mediante la transformación de los elementos, y el que las personas practican. Esto último es una razón más por la que se ha mencionado aquí como algo percibido directamente. La verdad y la ley, ambas conformes con las escrituras y la conducta aceptada, han sido consideradas como uno solo. Sin embargo ahora, a pesar de su identidad, son mencionadas separadamente porque producen sus efectos de dos maneras diferentes, visible una, invisible la otra. La ley invisible, llamada *apūrva*[60], produce efectos invisibles en forma general y particular. En su forma general dirige los elementos como la tierra, y en su forma particular dirige el conjunto del cuerpo y los órganos en lo que se refiere a lo físico. En ellos se encuentra el ser lu-

58. El *dharma* es la ley moral y el destino, es la voluntad divina expresada en las diferentes situaciones de las distintas vidas. Lo podríamos denominar en general rectitud de vida y armonía con la totalidad.

59. Cuando en los textos védicos se utiliza el adjetivo determinativo «este» es porque se trata de algo del dominio común, algo ya conocido.

60. *Apūrva* significa «lo nuevo». Según la filosofía Mimansa, las acciones se mantienen en forma sutil reteniendo su poder, que se manifiesta en su momento como algo nuevo.

minoso que está en la ley y dirige los elementos como la tierra y está en el cuerpo físico, vestido con el conjunto de cuerpo y órganos.

12. *La verdad es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para la verdad. Y el luminoso, inmortal ser que está en la verdad, y el luminoso, inmortal ser identificado con la verdad en el cuerpo, no son sino el Ser. Conocerle es el camino para la inmortalidad. El Ser es lo Absoluto. El Ser es todo.*

Por consiguiente la ley (*dharma*) en su forma visible, que es la práctica de la buena conducta, se conoce como la verdad. Y ésta se divide en dos, la particular y la general. La general es inherente a los elementos y la particular al cuerpo y los órganos. (El Ser que está) en la verdad, inherente a los elementos, es la acción presente. Y (el Ser que está en la verdad) también es inherente al cuerpo y los órganos. «El viento sopla a través de la verdad», dice un texto escritural (Mn. XII, 1).

13. *La especie humana es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para esa especie. Y el luminoso, inmortal ser que está en esa especie humana, y el luminoso, inmortal ser identificado con la especie en el cuerpo, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

El conjunto de cuerpo y órganos está dirigido por la ley y la verdad. La especie humana y las otras especies son los distintos tipos a los que pertenecen. Observamos en la vida diaria que todos los seres necesitan ayuda de otro tanto si pertenecen a la especie humana como a otras especies. Por tanto esas especies son como la miel para todos los seres. Y se pueden considerar de dos maneras la externa y la interna.

14. *El cuerpo es como la miel para todos los seres y todos los seres son como la miel para el cuerpo. Y el luminoso, inmortal ser que está en el cuerpo, y el luminoso, inmortal ser que es el ser individual, no son sino el Ser. Él es el camino para la inmortalidad, es lo Absoluto, es todo.*

El conjunto de cuerpos y órganos unidos a la especie humana y las demás, denominado aquí «cuerpo», es como la miel para todos los seres.

Hay una objeción: ¿No se ha indicado antes con el término «ser corporal» en el texto que se refiere a la tierra (II, 5, 1)?

No, *responde el vedantín*, porque sólo trataba de una parte, la que es una modificación de la tierra. Mientras aquí la expresión «el cuerpo» significa el cuerpo cósmico, el conjunto de cuerpos y órganos exento de las distinciones

que pertenecen al cuerpo (partículas) y sus elementos, y que consisten en los elementos y los dioses. El luminoso inmortal ser que está en el cuerpo hace referencia a la mente cósmica, la esencia de lo sutil (II, 3, 3). Sólo una parte de ello se mencionó como unido a la tierra. Pero ninguna manifestación referida al cuerpo se menciona aquí, porque la mente cósmica no tiene esa limitación. El término «ser» se refiere a la única entidad que queda, el ser individual a cuyos fines sirve de ayuda el conjunto del cuerpo denso y sutil.

15. *El Ser* (Ātman) *es el director de todo, el rey de todos los seres. Así como los rayos están fijos al centro y la superficie de una rueda de carro, así todos los seres, los dioses, los mundos, los órganos y los «individuos» están fijos al Ser.*

El ser mencionado se refiere al Ser en quien el ser individual que resta, llega a disolverse, como aparece en el último párrafo (II, 4, 12). Y cuando este ser anterior que tiene las limitaciones añadidas del cuerpo y los órganos que crea la ignorancia se ha disuelto por el descubrimiento del Absoluto en el verdadero Ser, deja de tener interior y exterior para llegar a ser total y pura inteligencia, ser de todos los seres, objetos de universal homenaje, director absoluto de todos los seres, no como un príncipe o un ministro sino como un rey. La expresión «director de todo» determina la idea del reinado. Se puede ser un rey sólo con vivir como un rey, pero entonces no se dirige todo. Por ello el texto añade el calificativo «director de todo». Por tanto el sabio, el que ha descubierto lo Absoluto, el que ha llegado a ser el Ser de todos los seres, es libre.

La pregunta: Los seres humanos piensan: «Por el conocimiento de lo Absoluto llegaremos a ser todo», ¿qué es lo que ha conocido el Absoluto para llegar a serlo todo? (I, 4, 9).

Se responde: Al escuchar al propio ser como el Ser de todo a partir de las escrituras, reflexionando mediante razonamientos y vivenciándolo directamente, tal como se explica en esta sección y en la anterior, (se llega a ser todo). Incluso antes de haberlo vivenciado siempre hemos sido lo Absoluto, pero por ignorancia nos consideramos distintos de Ello. Siempre fuimos todo, sin embargo por ignorancia creemos que somos de otra manera. Por tanto al desvanecerse esa ignorancia por el descubrimiento de la verdad del Absoluto, quien toma conciencia al haber sido siempre lo Absoluto llega a serlo[61]. Al haber sido todo, llega a ser todo.

La importancia de las escrituras que se indicó brevemente se trata aquí de manera más completa. Y se presenta un ejemplo para mostrar que quien ha

61. Sólo por no haber tomado conciencia de ser lo Absoluto no lo vivimos. Al ser conscientes de ello lo viviremos espontánea y naturalmente. El «llegar a ser» es la evolución ilusoria en el tiempo.

descubierto lo Absoluto como el Ser de todas las cosas y lo ha vivenciado así, está unido al universo. Lo mismo que los *radios* están fijos al centro y a la superficie de una rueda de carro, así todos los seres, desde la vida total (Hiranyagarbha) hasta una brizna de hierba, todos los dioses, como el del fuego (Agni), todos los mundos, como la tierra, todos los órganos como el del lenguaje y todos los seres que penetran en cada cuerpo como lo hace el reflejo de la luna en el agua que aparece por error. En resumen, el universo entero está unido al Ser, como lo está quien al descubrir lo Absoluto ha vivenciado su identidad con el Ser supremo.

Se ha afirmado (I, 4, 10) que Vāmadeva, que conoció el Absoluto, tomó conciencia de haber sido Manu y el sol. Esa identificación con todo se explica así: La persona que ha tenido esa vivencia, quien ha descubierto lo Absoluto se identifica a sí mismo con todo como sus limitaciones añadidas, es el ser de todo y lo que es todo. A la vez no tiene ninguna limitación añadida, no tiene nombre, carece de interior y exterior, es total, es inteligencia pura, no nace ni sufre decadencia, no muere, no teme nada, permanece inmóvil y se describe como «ni esto, ni esto», ni denso, ni sutil, etc.

Los lógicos y ciertos estudiosos, a su manera versados en las escrituras[62], no conocen el verdadero sentido de todo esto y piensan que son contradictorios[63] (los textos escriturales). De este modo caen en un abismo de confusión intentando interpretaciones sin sentido. El sentido al que nos referimos se manifiesta en los siguientes versos de las escrituras: «El único inmóvil que es más veloz que el pensamiento» (Īś. Up. 4) y «Aquel se mueve y no se mueve» (Īś. Up. 5). Y también en la *Taittirīya Āranyaka*: «Aquel para el que no hay alto ni bajo» (Śv. Up. III, 9), (Mn. X, 4) y «Va cantando este himno: "Soy el aliento, soy el alimento"» (Tai. Up. III, 10, 5). Y en la *Chāndogya Upanisad*: «Riendo, jugando y disfrutando» (VIII, 12, 3), «Si desea alcanzar el mundo de los antepasados, (por su mero deseo aparece)» (Ch. Up. VIII, 2, 1), «Posee todos los aromas y gustos» (Ch. Up. III, 14, 2), etc.

En la *Mundaka Upanisad* se dice también: «(Aquello que) conoce las cosas de modo general y particular» (I, 1, 9 y II, 2, 7), «Es más lejano que lo más lejano y a la vez está aquí, muy cerca» (Mu. Up. III, 1, 7).

En la *Katha Upanisad* se lee: «Más sutil que lo más sutil, más grande que lo más grande» (I, II, 20) y «¿Quién, a no ser yo mismo, puede conocer el Ser que está alegre sin alegrarse?» (I, II, 21). Y también: «El que permaneciendo en quietud sobrepasa a quienes corren» (Isa. Up. 4).

62. Quizá hace referencia concreta a los filósofos de la escuela Mimansa, que interpretan las escrituras de una manera diferente a Śankara.

63. Consideran contradictorios los textos que hablan de la vivencia de unidad. Los estudiosos, podríamos decir, los intelectuales, sin haber tenido la vivencia de la unidad del Ser, se limitan a pensar sobre ella y así encuentran contradicciones lógicas entre sus concepciones del Ser cuando en la vivencia son imposibles.

Leemos en el *Bhagavad Gītā*: «Yo soy el sacrificio védico y tradicional» (IX, 16), «Soy el padre de este mundo» (IX, 17), «El omnipresente no acepta ni las culpas ni los méritos de nadie» (V, 15), «Residiendo en todos los seres» (XIII, 27), «Indivisible e imperecedera en todas las cosas diversificadas» (XVIII, 20) y «El que lo genera y lo absorbe» (XIII, 16). Teniendo en cuenta esos y otros textos similares de las escrituras que parecen contradictorios en este tema y para llegar al verdadero sentido con la fuerza de su propio intelecto, dejan a un lado las interpretaciones carentes de sentido como la de si el Ser existe o no, si es el agente o no lo es, si está libre o atado temporalmente, si es mera conciencia o si no es nada. Y nunca se va más allá del dominio de la ignorancia porque en todas partes no ven más que contradicciones[64]. Únicamente aquellos que han probado el camino que muestran las escrituras y los maestros espirituales, transcienden la ignorancia. Sólo ellos tendrán éxito al atravesar ese insondable océano de ilusión, y no los que siguen la directriz de su propio intelecto.

El conocimiento de lo Absoluto que conduce a la inmortalidad ya se ha presentado. Era lo que preguntaba Maitreyī a su marido con estas palabras: «Háblame, Señor, de Aquello que sólo tú conoces» (II, 4, 3; IV, 5, 4). Y la historia que viene a continuación tiene como finalidad ensalzar el conocimiento de lo Absoluto. Los dos versos señalan en resumen el propósito de la narración. Y puesto que tanto los versos como los textos filosóficos (Brāhmana) la ensalzan, la capacidad del conocimiento de lo Absoluto para conferir la inmortalidad y llegar a la identidad con todo es obvia y está considerada como el más elevado camino. (Y disipa la ignorancia) como los rayos del sol disipan la oscuridad de la noche. También se proclama el conocimiento del Absoluto porque al ser custodiado por el rey Indra es difícil de alcanzar incluso para los dioses. Esta verdad que Indra mantiene cuidadosamente reservada fue conseguida después de grandes sufrimientos por los *aśvins*[65]. Ellos, que eran doctos incluso para los dioses, tuvieron que decapitar a un maestro *brāhmana* y ponerle una cabeza de caballo. Cuando esto fue reprobado por Indra, restituyeron la cabeza del *brāhmana* a su lugar y escucharon toda la verdad sobre el Absoluto de sus propios labios. Por tanto no ha habido ni habrá, y por supuesto no hay ahora, ningún medio mejor que éste para realizar la finalidad de nuestra vida. Y es el más alto tributo que puede pagarse por ello.

El conocimiento de lo Absoluto ha sido ensalzado antes así: Es sabido que en el mundo las ceremonias religiosas son medios para conseguir todas las cosas de nuestra vida, y de su puesta en práctica depende la riqueza, que no puede otorgar inmortalidad. Sólo puede conseguirse la inmortalidad mediante el conocimiento del propio Ser independiente de los ritos. Aunque pueda ser tra-

64. Sigue refiriéndose Śankara a los estudiantes teóricos y quizá en especial a los filósofos *mimansakas*.

65. Son ángeles o dioses menores, caballeros literalmente, que simbolizan las energías vitales.

tado con facilidad en la parte (de los textos escriturales) dedicada a los ritos, en las ceremonias *pravargya*; sin embargo, por ser contradictorio a esas prácticas este conocimiento del propio Ser sólo encaja con la renuncia al mundo. Y se presenta como el medio para la inmortalidad, después de terminada esa parte (del texto). Esto nos demuestra que no hay medio mejor para alcanzar las metas de nuestra vida que éste. También se alaba el conocimiento de lo Absoluto de otra forma. A todas las personas les agrada la compañía. La escritura dice: «Él, (Virāj, el creador), no estaba feliz solo». Y por eso «Las personas no suelen ser felices cuando están solas» (I, 4, 3). Yājñavalkya, aunque era como cualquier otro hombre, eliminó por el conocimiento del Ser su apego a los objetos mundanos, como esposa, hijos y riqueza. Estaba satisfecho con el conocimiento de la verdad, y su alegría radicaba únicamente en el Ser. También se alaba el conocimiento de lo Absoluto de esta manera: Yājñavalkya en el momento de su partida de la vida mundana, para complacer a su querida esposa se lo enseñó. Deducimos esto de las siguientes palabras: «Hablas de lo que está más allá de mi corazón. Ven, siéntate...» (II, 4, 4).

16. *Ésta es aquella miel que Dadhyac, versado en el* Atharva-Veda, *enseñó a los* aśvins[66]. *Al darse cuenta de esto el verso dice: ¡Oh* aśvins *en forma humana, que habéis cometido aquella terrible hazaña llamada* damsa, *sin codicia! Os revelaré, como revela la nube a la lluvia, la miel la que Dadhyac, versado en el Atharva-Veda, os enseñó a través de una cabeza de un caballo.*

Hemos dicho que la narración que aquí se presenta tiene como objetivo la alabanza. Pero ¿cuál es? Es como sigue: La partícula «Ésta» se refiere al tema que está presente en la mente. Y se nos recuerda la historia narrada en algún lugar (Ś. XIV, I, 1, 4) en diferente contexto, lo que se indica por la palabra «aquella». Aquella meditación en las cosas que se ayudan mutuamente[67], la cual sólo queda insinuada, pero no se expresa, en la sección que trata de la ceremonia llamada *pravargya*, se describe aquí en los términos «Está en la tierra» (II, 5, 1). ¿Cómo se insinuaba allí? «Dadhyac, versado en el *Atharva-Veda*, enseñó a los *aśvins* la parte que trata de la meditación en las cosas que se ayudan mutuamente. Era un tema favorito para ellos. Por tanto se acercó a ellos de esta manera y dijo: "Indra me ha comunicado que me cortaría la cabeza en el momento en que enseñara aquello a alguien. Y por eso le tengo miedo. Si él no me decapita os

66. La ciencia de la miel, *madhuvidya*, es lo que comunicó Dadhyac a los *aśvins*. La miel es un ejemplo de lo que es a la vez causa y efecto. La fabrican las abejas y a su vez ella les sustenta. Abejas y miel son interdependientes. La misma interdependencia se da en las meditaciones. Se trata, por tanto, de meditaciones.

67. La ciencia o el conocimiento de la miel, *madhuvidya*, como explicamos en la nota anterior.

aceptaré como mis discípulos". Entonces ellos dijeron: "Nosotros te protegeremos de él". "¿Cómo lo haréis?". "Cuando nos aceptes como discípulos te cortaremos la cabeza y la llevaremos a algún lugar para protegerla. Luego te traeremos la cabeza de un caballo y te la pegaremos, así nos enseñarás a través de ella. Y al hacerlo, Indra cortará esa cabeza. Entonces te traeremos la tuya propia y reemplazaremos la otra". "Muy bien", dijo el *brāhmana*, y aceptó a los *aśvins* como discípulos. Cuando lo hubo hecho, ellos cortaron su cabeza y la llevaron a algún lugar, luego trajeron la cabeza de un caballo y se la pusieron. A través de ella les enseñó. Al ver Indra que estaba enseñándoles le cortó esa cabeza. Y entonces los *aśvins* trajeron la suya propia y la reemplazaron» (Ś. XIV, I, 1, 22-24). En esa ocasión y de cualquier manera que se haga, sólo la parte de la meditación en las cosas que se ayudan mutuamente, se dijo, formaba parte de la ceremonia llamada *pravargya*, pero no la parte secreta conocida como el conocimiento del propio Ser. La historia que se cuenta aquí se menciona como elogio. Ésta es la meditación en las cosas que se ayudan entre sí, la que Dadhyac, versado en el *Atharva-Veda*, enseñó a los *aśvins* a través de este ingenioso artificio. Conociendo esta finalidad el verso dice: «¡Oh *aśvins*! en forma humana, que habéis cometido aquella terrible hazaña [...]». «Aquella» se refiere a la remota *damsa* que es el nombre de la hazaña, ¿qué clase de hazaña era? Terrible. ¿Por qué se cometió? Se hizo sin codicia. Las gentes realizan terribles actos en el mundo tentados por la codicia. Los *aśvins* parecen haber hecho lo mismo. Es como la nube para la lluvia. Revelaré lo que se ha hecho en secreto. En los Vedas la partícula *na* usada antes de una palabra denota comparación, no negación. Revelaré tu terrible hazaña como una nube que indica la lluvia mediante un sordo ruido. Ésta es la construcción completa de la frase.

Surge una pregunta: ¿Cómo pueden ser esos dos versos para alabar a los *aśvins* si más bien parecen condenarlos?

No hay error ahí, *responde el vedantín.* Se trata de textos de elogio y no de reprobación. Porque a pesar de haber realizado semejante hecho reprobable no son criticables, ni sufren nada en el reino de lo invisible. Por consiguiente los dos versos son de elogio. Algunas veces las personas hacen que la culpa sea recta como un honor, y también se sabe que el honor puede ser la culpa disfrazada. La meditación secreta en las cosas que se ayudan entre sí se conoce como conocimiento del propio Ser[68], y es la que Dadhyac, versado en el Atharva-Veda, os enseñó a través de una cabeza de caballo.

17. *Ésta es la (meditación de la) miel, la que Dadhyac, versado en el Atharva-Veda, enseñó a los* aśvins. *Sabiendo esto el sabio*[69] *dice: «¡Oh*

68. La meditación llamada «miel», la ciencia (*madhuvidya*) que como la miel es esencia de todo conocer.

69. Se refiere al sabio Kaksīvat.

aśvins!, *vosotros colocasteis una cabeza de caballo sobre (los hombros) de Dadhyac, versado en el* Atharva-Veda». *Terribles personas, para cumplir su palabra él os enseñó las meditaciones sobre la miel en relación con el sol, e incluso el secreto de la meditación (profunda) en ellas.*

La oración que comienza «Ésta es la meditación...» se explica como el párrafo anterior. Se refiere al otro verso que relata la misma historia. «Dadhyac, versado en el Atharva-Veda [...]» Habría otros versados en estos textos, por eso se determina con el nombre, Dadhyac. Se habla del sabio que visualizó el verso. Cuando la cabeza del *brāhmana* fue eliminada, cortasteis una cabeza de caballo. ¡Qué crueldad! Y la colocasteis en los hombros del *brāhmana*. Y él os enseñó la meditación en las cosas que se ayudan entre sí, tal como os prometió. ¿Por qué corrió el riesgo de perder su vida al hacer esto? Para cumplir una promesa solemne que es más importante que la propia vida. ¿Cuál era su meditación en las cosas que se ayudan entre sí que él enseñó? La que estaba en relación con el sol. La cabeza del sacrificio (*yajña*) separada llegó a ser el sol. Y para reconstruir la cabeza se instauró el rito llamado *pravargya*. La meditación que se refiere a la separación de la cabeza de *yajña*, su restauración y demás, que forman parte del rito, es la meditación sobre las cosas que se ayudan mutuamente, conectada con el sol. Terribles personas son las que destruyen sus fuerzas rivales o matan a sus enemigos. Él te enseñó no sólo las meditaciones rituales sobre las cosas que se ayudan entre sí, conectadas con el sol, sino también de la meditación secreta sobre lo que concierne al Ser supremo. Y de esto trata la presente sección en este capítulo y el anterior. El verbo «enseñó» se debe repetir aquí también.

18. *Ésta es la (meditación de la) miel que Dadhyac, versado en el Atharva-Veda, enseñó a los* aśvins. *Al darse cuenta de esto el sabio dijo: «Él hizo cuerpos con dos pies y cuerpos con cuatro. El Ser supremo penetró primero en los cuerpos como un pájaro. Por habitar en todos los cuerpos se le llama espíritu* (purusa). *No hay nada que no esté cubierto por Él, nada que no esté penetrado por Él».*

(La primera frase) se explica como lo anterior. Los dos versos precedentes presentan la historia que se relaciona con el rito *pravargya*. Y mediante esta narración se expresa el propósito de este rito en los dos capítulos. Aquí el texto describe mediante los dos versos siguientes la finalidad de estos capítulos que es la meditación en el Absoluto. Se ha dicho que el *brāhmana* versado en el *Atharva-Veda* enseñó a los *aśvins* una meditación secreta sobre las cosas que se ayudan entre sí. Se explicará ahora en qué consiste esa meditación. «Él hizo cuerpos [...]» El Ser supremo que hizo surgir del estado inma-

nifestado este universo mientras manifestaba los nombres y las formas indiferenciados, después proyectó los mundos como la tierra, hizo cuerpos con dos pies, los cuerpos de los humanos y los pájaros, y cuerpos con cuatro pies, los cuerpos de animales en general.

El Ser supremo penetró en los cuerpos como un pájaro, lo que quiere decir: como el cuerpo sutil. El texto mismo lo explica así: «Por habitar en todos los cuerpos se le llama espíritu (*purusa*)». No hay nada que no esté cubierto por Él, y tampoco que no esté penetrado por Él. Significa que todas las cosas están envueltas en Él por fuera y por dentro. Es aquel cuyo nombre y forma (como cuerpo y órganos) está dentro y fuera de todas las cosas. En otras palabras, el verso «Él hizo cuerpos...» declara en resumen la unidad del Ser.

19. *Ésta es la (meditación) en la miel que Dadhyac, versado en el Atharva-Veda, enseñó a los* aśvins. *Al darse cuenta de esto el sabio dijo: Él se transformó a sí mismo de acuerdo con cada forma, y su forma era para darse a conocer. Indra, Dios creador a través de la ilusión* (māyā), *se percibe de diversas formas. Porque para Él se unen los diez órganos y más aún cientos de ellos. Él es los órganos, diez y mil, infinitos. Lo Absoluto no tiene causa ni efecto, ni interior ni exterior. El Ser, el que es consciente de todas las cosas, es lo Absoluto. Ésta es la enseñanza.*

Se transformó a sí mismo de acuerdo con cada forma o asumió las diferentes formas. Un hijo tiene la misma forma o parecida a sus padres. Un cuadrúpedo no nace de un bípedo o viceversa. El mismo Dios en el proceso de manifestación de los nombres y las formas se transforma según cada una de las formas.

¿Por qué penetra en tantas formas? Para darse a conocer. Cuando las formas y los nombres no están manifiestos, la naturaleza trascendental de su Ser como pura inteligencia no puede ser conocida. Cuando las formas y los nombres se manifiestan por doquier como cuerpo y órganos, se puede conocer su naturaleza.

«Dios según la ilusión...» o las diversas maneras de conocer o las falsas identificaciones creadas por el nombre, la forma y los elementos, y no en realidad, se percibe como múltiple. Y se ve así por las nociones que superpone la ignorancia, aunque siempre es la misma pura inteligencia. ¿Por qué? Porque a él se unen, como los caballos de un carruaje, los diez órganos, llamados *hari*, ya que conducen cientos de ellos para revelar sus objetos. Cientos porque hay una gran cantidad de seres, por haber un número considerable de objetos sensoriales. Y los órganos se unen para revelarlos a ellos, no al Ser.

La *Katha Upanisad dice*: «El Ser que existe por sí mismo, traspasó las puertas de los sentidos» (II, 1, 1). Así el Ser se conoce no en su verdadera na-

turaleza, como homogénea y pura inteligencia, sino simplemente como objetos sensoriales.

Pregunta: ¿Entonces Dios es una entidad y los órganos son otra?

No, *responde el vedantín.* Él es los órganos. Es diez y mil, infinitos, porque hay un número infinito de seres. En resumen, lo Absoluto, el sí mismo, no tiene principio o causa ni posterior o efecto. No tiene interior o exterior. No hay nada dentro de Él ni fuera de Él. ¿Y qué es ese Absoluto homogéneo? Es el sí mismo, el propio ser que ve, oye, piensa, entiende y conoce, el que percibe todas las cosas, ya que como ser de todo, todo lo capta. Ésta es la enseñanza de los textos védicos, la esencia de ellos. Y esta enseñanza conduce a la inmortalidad y la ausencia de temor. El sentido de las escrituras se ha tratado plenamente aquí.

SEXTO *BRĀHMANA*[70]

LÍNEA GENEALÓGICA DE MAESTROS

70. En esta sexta parte se encuentran los puntos 1, 2 y 3 dedicados exclusivamente a enumerar la línea de maestros. La omitimos por carecer de interés en nuestros días. Después de una larga lista de nombres se desemboca en Virāj, vida manifestada, Hiranyagarbha, vida inmanifestada, y Brahman, lo Absoluto.

SEGUNDO LIBRO

YĀJÑAVALKYA

TERCER *ADHYĀYA*

PRIMER *BRĀHMANA*

JANAKA, REY DE VIDEHA Y YĀJÑAVALKYA

La parte que se refiere a Yājñavalkya comienza así: «Janaka, emperador de Videha». Aunque trata del mismo tema que la sección precedente, es decir, el *Madhu-kānda*[1], sin embargo, no es una mera repetición, ya que es más racional, mientras la sección precedente es más que nada un testimonio escritural. Cuando las dos cosas, el testimonio de las escrituras y la argumentación racional, intentan demostrar la unidad del Ser, pueden mostrarla con tanta claridad como se muestra un trozo de fruta en la palma de la mano. Porque se ha dicho: «Se debe escuchar y meditar, reflexionar en Él» (II, 4, 5 y IV, 4, 6). Así para probar el sentido de las escrituras tradicionales (*sruti*) a la luz de argumentos se presenta esta parte básicamente racional que se refiere a Yājñavalkya.

La historia puede considerarse como un elogio del conocimiento verdadero o como la indicación del camino para adquirirlo. Porque es un hecho conocido que incluso los estudiantes notan en las escrituras que los regalos se hacen de esta manera. Mediante los regalos las personas ganan. Y aquí vemos que se presentan cantidad de oro y miles de vacas. Por tanto, aunque esta sección tenga otro propósito principal, la historia se narra para mostrar que hacer regalos es un medio para adquirir conocimiento. Otro medio acostumbrado para adquirirlo es, como se observa en el sistema de lógica, el reunirse con los que están en esa línea[2] y dialogar con ellos. Y también esto se presenta en este capítulo. Se

1. *Madhu-kānda* es sección de la miel. Hace referencia al quinto Brāhmana del segundo *adhyāya*.
2. La línea de la sabiduría o búsqueda de la verdad suprema.

sabe por experiencia que la compañía de los estudiosos ayuda a nuestra propia comprensión de la verdad. Por eso debemos concluir que la historia tiene el sentido de expresar el camino para adquirir el conocimiento verdadero.

1. *Janaka, emperador de Videha, realizó un sacrificio en el que los regalos fueron libremente distribuidos. Estudiosos de los Vedas llegados de Juru y Pañcāla se reunieron allí. El emperador Janaka de Videha tuvo el deseo de conocer algo: «¿Quién es el más erudito entre estos estudiosos védicos?». Puso mil vacas en un corral y a los (dos) cuernos de cada vaca les adjudicó diez* pādas[3].

Había un gobernador de Videha llamado Janaka que era emperador. Y «realizó un sacrificio en el que los regalos fueron libremente distribuidos». O el sacrificio mismo podría haber tenido el nombre de *Bahu-daksina*, referido en algún lugar de los Vedas. O también el caballo del sacrificio podría llamarse así por la abundancia de presentes que tenía. Los estudiosos védicos de Kuru y Pañcāla, ciudades famosas por la gran cantidad de estudiantes que albergaban, se congregaron en ese sacrificio como invitados o como espectadores. Y al ver tan gran asamblea de estudiosos, el emperador Janaka de Videha, el que hacía el sacrificio, quiso saber quién era el más importante entre los estudiosos. Y pensó: «¿Quién es el que más sabe entre estos estudiosos védicos?». Todos eran versados en los Vedas, pero ¿cuál era el mejor? Deseoso de conocerle, para encontrarle puso cien terneras en un corral. Las vacas tenían fijadas a los cuernos diez *pādas*. Cada *pāda* es un cuarto de «pala» de oro, y eran cinco en cada cuerno.

2. *Les dijo: «Ilustres* brāhmanas, *veamos quién es el mejor estudioso de los Vedas entre nosotros que se lleve esas vacas». Ninguno de los brāhmanas se aventuró. Entonces Yājñavalkya dijo a uno de sus discípulos: «Lleva esas vacas a casa, querido Sāmaśravas». Y las llevó.*

Los *brāhmanas* estaban enfurecidos. ¿Cómo se atreve a considerarse a sí mismo el mejor estudioso de los Vedas de entre nosotros?, pensaban. Y uno de ellos que era sacerdote (*hotr*) del emperador Janaka de Videha y se llamaba Aśvala le preguntó a Yājñavalkya directamente: «¿Eres tú en realidad el mejor estudiante védico entre todos nosotros?». Y él respondió: «Saludo con respeto al mejor estudiante védico. Yo sólo quiero las vacas». Y acto seguido el sacerdote Aśvala determinó interrogarle.

Con las vacas recogidas en el establo, se dirigió a los *brāhmanas*: ¿Quién de vosotros, ilustres *brāhmanas*, es tan especial que se lleve a casa las vacas? Nin-

3. Entre nueve y diez gramos es un *pāda*. Se trataba de medidas en oro.

guno de ellos se atrevió a anunciar su superioridad en los estudios védicos. Y se quedaron en silencio. Yājñavalkya dijo a uno de sus discípulos: «Sāmaśravas, lleva por favor esas vacas a casa». Sāmaśravas significa el que aprende cómo cantar el Sāman[4]. De donde se deduce que Yājñavalkya estaba versado en los cuatro Vedas[5]. Condujo las vacas a la casa del maestro. Y Yājñavalkya, al aceptar el precio dado al mejor estudioso, se declaró directamente como tal. Por eso los *brāhmanas* se enfurecieron. El motivo de su enfado era: ¿cómo se atrevía a considerarse a sí mismo el mejor estudioso védico entre ellos que eran todos importantes? Entre los *brāhmanas* había un sacerdote de Janaka llamado Aśvala. Estaba orgulloso de ser un gran estudioso védico y era insolente debido a la protección del emperador. Por eso le dijo a Yājñavalkya: «¿Eres tú, en realidad, el mejor estudiante védico entre todos nosotros?». El acento prolongado significa censura. Y él contestó: «Saludo con respeto al mejor estudiante védico. Yo sólo quiero las vacas». Al aceptar el precio dado al mejor y declararse él mismo como tal, el sacerdote Aśvala procedió a interrogarle.

3. *Yājñavalkya, dijo aquél, si todo esto va a ser destruido por la muerte ya que todo ello está dominado por ella, ¿por qué medio el que ofrece el sacrificio puede ir más allá de las garras de la muerte?*

Por medio de la palabra, que es el fuego, el cual es el verdadero sacerdote llamado *hotri*. La palabra es fuego y el fuego es el *hotri*. Es la liberación, es la emancipación.

En la sección del Udgītha (I, 3), dentro del *Madhu-kānda*[6], se ha explicado con claridad cómo puede escapar de la muerte el que hace el sacrificio mediante una ceremonia quíntuple unida a una meditación sobre ello. Esta sección, que es un examen de ese tema, hace una descripción detallada que presenta algunas particularidades de esa meditación. Si todo esto, los elementos de la ceremonia sacrificial, el oficiante y el fuego, es destruido por la muerte, es decir, por la acción ritual que se atiene a nuestro apego natural, y no sólo son destruidos sino dominados por la muerte, ¿por qué medio o por qué clase de meditación puede el oficiante ir más allá de las garras de la muerte y ser independiente de ella?

Hay una pregunta: ¿No se ha dicho en la sección del Udgītha que trasciende la muerte el que se identifica con la energía vital en la boca?

Sí, *responde el vedantín*, pero las particularidades que allí se omiten se presentan aquí. No hay por tanto error. Yājñavalkya dijo: Mediante la palabra, el

4. Himno védico sagrado.

5. Era un maestro especializado en el *Yajur-Veda* y se le atribuye además el *Sam, Ric* y *Atharva-Vedas*.

6. Primer libro de esta Upanisad, «El tratado sobre la miel».

fuego que es el real oficiante llamado *hotri*. La explicación es la siguiente: ¿Quién es ese *hotri* por el que el oficiante trasciende la muerte? La palabra del que hace el sacrificio. Porque aquí el sacrificio y el que lo hace es lo mismo. Las escrituras tradicionales (*sruti*) dicen: «El sacrificio es el oficiante» (Ś. XIV, II, 2, 24). La palabra del oficiante es el *hotri* en lo que se refiere a los sacrificios. ¿Por qué? Porque la palabra es el fuego ya conocido respecto a los dioses. Ya se ha explicado en el tema de las tres clases de comida (I, 5, 11). Y ese fuego es el *hotri* según se dice en «El fuego es el *hotri*» (Ś. VI, IV, 2, 6). Los elementos auxiliares de un sacrificio, el sacerdote del sacrificio y la palabra del cuerpo, al ser limitados, se destruyen con la muerte. Están cambiando continuamente en las ceremonias por nuestro apego debido a la ignorancia. Y por tanto esas ceremonias están dominadas por la muerte.

Si el que hace el sacrificio se ve a sí mismo como fuego, su forma divina le conduce a la liberación de la muerte. Por eso el texto dice: Es la liberación. El *hotri*, que es fuego, es liberación. En otras palabras, ver al *hotri* como fuego es liberación. Tan pronto como el oficiante ve los dos elementos del sacrificio como fuego queda libre de la muerte, que consiste en su limitación natural de apego al cuerpo y los elementos. Por tanto cuando el sacerdote se ha visto como fuego hay liberación, es decir, el que hace el sacrificio se libera. Mirar los dos elementos limitativos del sacrificio como fuego que es su forma ilimitada, divina, es la liberación. Y esa liberación que consiste en ver el aspecto divino se ha considerado también resultado de la liberación, ya que es una con el fuego, su forma divina. Y conduce más allá de la muerte, que es apego a las limitaciones del cuerpo y los elementos. Se la llama liberación porque ella misma es el camino para ser libre.

Se ha explicado ya en la sección del Udgītha que la identificación de la palabra y demás, con el fuego [...] es ella misma una liberación para el que hace el sacrificio. Y se ha dicho en forma general que la identificación con la energía vital en la boca es un medio de liberación. Pero las particularidades no se han presentado. Aquí se dan algunos detalles como el punto de vista de la palabra como fuego y demás. La liberación de la muerte aquí tiene el mismo sentido que el descrito como resultado en la sección del Udgītha cuando se dice: «Ese fuego, trascendida la muerte, brilla más allá de su ámbito» (I, 3, 12).

4. *Yājñavalkya, dijo aquél, si todo es destruido por el día y la noche y dominado por ellos, ¿por qué medios puede el que realiza el sacrificio ir más allá del poder del día y la noche?*

Por el ojo a través del sol, que es el sacerdote llamado *adhvaryu*[7]. El ojo del sacerdote es el sol. Es la liberación, es la emancipación, fue la respuesta.

7. El oficiante que prepara los elementos del sacrificio, presenta las ofrendas y recita el *Yajur-Veda*.

La liberación de la muerte, que es otra manera de nombrar el sacrificio que está dirigido por nuestro natural apego debido a la ignorancia, es lo que se ha explicado aquí. El tiempo es la causa de los cambios en los elementos de las ceremonias, como los de la luna nueva y la luna llena, en los que la muerte o, lo que es lo mismo, las obras rituales con apego permanecen.

Se presenta este párrafo porque se tiene en cuenta que la liberación del tiempo debe ser indicada aparte. Incluso sin la realización de los ritos, notamos antes y después la acción del tiempo como causa de esos cambios en los elementos rituales. Por eso el texto sigue así: «Si todo es destruido por el día y la noche...».

El tiempo tiene dos formas: una de ellas la del día y la noche y otra la de los días lunares. La liberación del primer modo de tiempo ha sido indicada. Si todas las cosas nacen, crecen y mueren por el día y la noche, también sucederá lo mismo con los elementos de un sacrificio.

«El ojo del oficiante del sacrificio es el *adhvaryu*». Aquí también el sacrificio significa el que lo realiza. El resto del párrafo se entiende como lo anterior. Cuando los dos elementos, el ojo del oficiante y el *adhvaryu,* se despojan de sus limitaciones en relación al cuerpo y sus elementos y se miran en su aspecto divino, hay liberación. En otras palabras, la visión del sacerdote como el sol es liberación. Y esa liberación es emancipación, como se explica en el párrafo anterior, porque no existe día ni noche para quien se ha identificado a sí mismo con el sol.

5. *Yājñavalkya, dijo aquél, si todo esto es sobrepasado por la luna creciente y menguante y dominado por ella, ¿por qué medios el que ofrece el sacrificio puede superar estas influencias de la luna?*

Por medio de la energía vital, del aire, que es el verdadero sacerdote llamado *udgātri*. La energía vital del que realiza el sacrificio es el *udgātri*. Esa energía vital es el aire, el mismo *udgātri*. Y esto es liberación, es emancipación.

Aquí se indica el poder liberarse del tiempo, y se representa por los días lunares y demás. El sol es la causa de los días y las noches que son contrarios; mientras que los días lunares desde el primero al quince están sujetos al crecer y decrecer y los produce la luna. Por tanto por identificación con la luna se va más allá de los días con luna llena o nueva, lo mismo que al identificarse con el sol se va más allá del día y la noche. Aquí la energía vital del que hace el sacrificio es aire. Y es el *udgātri,* como sabemos por la sección del *udgītha* donde se afirmaba: «En realidad él canta por la palabra y la energía vital» (I, 3, 24). Y también: «El agua es el cuerpo de la energía vital y la luna es su órgano luminoso» (I, 5, 13).

Teniendo en cuenta que la energía vital, el aire y la luna son una sola cosa, las escrituras consideran que no hay diferencia entre referirse a la luna o al aire y se menciona el aire como forma divina. Además los cambios de la luna se

deben al aire. Así el aire es la causa de aquella (luna) que hace la división de días lunares. Es razonable por lo tanto que quien se identifique a sí mismo con el aire vaya más allá del tiempo dividido en días lunares y demás. Y otro texto escritural (en la revisión *mādhyandina*) afirma que la visión (de los objetos del sacrificio) como la luna libera, mientras aquí, en la revisión *kānva*, la visión de los dos elementos como su causa, el aire[8] por ejemplo, es considerada liberación y emancipación[9]. No hay por tanto contradicción entre los dos textos.

6. *Yājñavalkya, continuó diciendo aquél, «el cielo parece no tener soporte, ¿por qué medios, entonces, el que ofrece los sacrificios se dirige al mundo celestial?».*

A través de la mente, contestó Yājñavalkya, a través de la luna, que es el verdadero oficiante llamado *brāhmana*[10]. La mente del que hace el sacrificio es el *brahman*. Y la mente es la luna, la luna es *brahman* y es la libertad, la liberación. Éstos son los medios para liberarse. Y aquí trataremos de la meditación basada en la analogía.

La vía del que hace el sacrificio trasciende la forma de la muerte conocida como tiempo, tal como se ha explicado. ¿Cuál es el medio por el que aquél consigue trascender la muerte que es una limitación?, es decir, ¿cómo se libera? En este párrafo se responde a este punto: El cielo, tan familiar para nosotros, parece no tener ningún soporte.

La expresión «parece» indica que sí lo hay, pero se desconoce. Una investigación sobre este soporte desconocido se realiza mediante la interrogación: ¿a través de qué? (*kena*). De otro modo llegar a un resultado sería imposible. ¿Cuál es el soporte que se usa como medio para que el que realiza el sacrificio obtenga el resultado de su acto ritual y su liberación? Ésta es la pregunta. ¿Por qué medio el oficiante llega al cielo y se libera?

A través de la mente, a través de la luna que es el verdadero *brāhmana*. Es igual que lo que se explicó anteriormente. Aquí lo que conocemos como mente del que hace el sacrificio en relación con el cuerpo es la luna para los dioses. Porque se sabe que la mente en el cuerpo es lo mismo que la luna para los dioses[11]. Y la luna es también el oficiante llamado *brāhmana*.

8. El aire es el símbolo de la energía vital hasta el punto de considerarlos iguales en el aforismo que se comenta. En este sentido es causa de los cambios de la luna.

9. Se habla en este texto de la liberación y de una «emancipación» que probablemente haga referencia a una liberación parcial. Por ejemplo el liberarse de las fases lunares.

10. En el sentido de Creador (Brahmā), de la energía vital (Hiranyagarbha) y del sacerdote *brahman*. No se refiere el texto al Absoluto (Brahman).

11. Este dato debía formar parte de los conocimientos popularizados por la tradición, por eso no se explica en qué sentido es eso así. Pero otros textos se refieren al nivel que se relaciona con la luna como el pensamiento (*manas*) de la conciencia cósmica.

Por tanto, el que hace sacrificio, más allá de la limitada forma de *brāhmana* entre los elementos y de su propia mente en el cuerpo, se considera como la luna ilimitada. Quiere decir que mediante el soporte de la mente vista como la luna, alcanza el cielo con sus ritos o, lo que es lo mismo, se libera. La palabra *iti* indica que es la conclusión del tema. Hay, pues, varios caminos para liberarse de la muerte. Y el tema concluye porque todas las clases de meditación que se refieren a los complementos de los sacrificios han sido tratadas aquí en conjunto. Son éstos, por consiguiente los diferentes caminos para emanciparse. Se trata de las meditaciones basadas en la analogía. Son meditaciones que se caracterizan por la analogía de ritos de resultados inferiores como el del fuego y ritos con resultados superiores. Y se efectúan para llegar a estos últimos efectos. También puede ser una meditación en una parte de esos ritos y sus efectos. Pero aun cuando las personas traten de entender con gran empeño las medidas que hay que tomar para que surjan ciertos objetivos, pueden perder su propósito a causa de algún defecto. Así a un hombre que regularmente prepara el fuego sacrificial de un rito como el *agnihotra* puede sucederle eso. Y si quisiera conocer el resultado de ciertos ritos particulares, consigue lo que busca mediante la meditación. De otro modo sería imposible para las personas, incluso para las de las tres castas superiores que tienen capacidad para ello, el realizar el *rājasūya, aśvamedha, naramedha* y *sarvamedha* [12]. El recitar las escrituras que los describen puede resultar un trabajo devocional, pero tiene que haber ciertos medios para obtener los resultados de esos ritos. Aquellas personas pueden sin embargo llegar a esos mismo resultados simplemente con la meditación basada en la analogía. Estas meditaciones son muy fructíferas, por lo que deben describirse.

7. *Yājñavalkya, siguió aquél inquiriendo, ¿cuántos versos empleará el oficiante* hotri *en el sacrificio de hoy?*

«Tres», respondió Yājñavalkya. ¿Cuáles son esos tres? El preliminar, el sacrificial y el himno de alabanza. ¿Qué se consigue con ellos?, volvió a preguntar. Todo lo que vive [13], contestó el sabio.

Yājñavalkya, dijo aquél para atraer su atención: ¿cuántos versos (*ric*) usará el oficiante (*hotri*) hoy? Tres, contestó. Y al obtener esta respuesta, Aśvala

12. Se trata de actos sacrificiales que requieren unas condiciones de alto costo, imposibles para la mayoría de las personas. El *rājasūya*, como su nombre indica, era realizado por los emperadores.

13. Con esta frase se hace alusión a lo que existe en la tierra y en el cielo, lo fenoménico que está bajo la ley de causa y efecto; nunca «lo que es» que trasciende ésa y todas las leyes y por tanto ningún método puede alcanzarlo. Y «lo que es» es Brahman, lo Absoluto, y es el Ser, Ātman, lo real en un ser humano.

le preguntó todavía: ¿cuáles son? La primera pregunta se refiere al número y la segunda a los versos mismos. Los himnos preliminares que se usan antes del sacrificio, los sacrificiales, usados al hacer el sacrificio, y los de alabanza, usados al hacer las oraciones. Todas las clases de versos *ric* se incluyen en estos tres grupos.

«¿Qué se consigue con ellos?», «Todo lo que vive». Por la similitud con los números se consigue todo lo viviente, a través de ellos. Esto quiere decir que según la analogía en número y demás, se consiguen todos estos efectos por la meditación.

8. *Yājñavalkya, siguió preguntando, ¿cuántas clases de ofrendas realizará el oficiante* adhvaryu *en el sacrificio de hoy?*

«Tres», respondió el sabio. ¿Cuáles son esas tres? «Aquellas que se queman por completo en el sacrificio, aquellas que hacen un gran ruido al ser ofrecidas, y aquellas que se hunden al ofrecerlas». ¿Qué se obtiene con ellas? «Mediante las que se queman por completo se obtiene el mundo los dioses, ya que el mundo de los dioses se quema por completo. Mediante las que al ser ofrecidas hacen mucho ruido, se obtiene el mundo de los antepasados (*manes*), pues el mundo de los antepasados es muy ruidoso. Mediante las que se hunden al ofrecerlas se obtiene el mundo de los humanos, pues el mundo de los humanos está debajo de los anteriores».

La respuesta del sabio fue: Aquellas que se queman por completo en el sacrificio como las ofrendas de madera y mantequilla clarificada, aquellas que hacen gran ruido al ofrecerlas como la carne y aquellas que se hunden al penetrar en la tierra cuando se ofrecen, como por ejemplo la leche y el líquido (embriagador) de *soma*. ¿Qué se obtiene con estas oblaciones?

En las primeras las ofrendas resplandecen (en el fuego la madera por ejemplo) y también el mundo de los dioses es resplandeciente. Por la analogía al meditar en las ofrendas que resplandecen se realiza la misma forma del resultado que se busca en esa ceremonia, el mundo de los dioses, por ejemplo. Y así se obtiene ese mismo resultado.

En las segundas ofrendas se llega al mundo de los antepasados (*manes*) por la similitud en producir horribles ruidos. Porque este mundo es el mundo de la muerte (*Yama*), donde las gentes sujetas a torturas por ella gritan: «Ay de nosotros que estamos sin hacer, sálvanos, sálvanos». Y también las ofrendas de carne y demás hacen ruido. Por su similitud con el mundo de los antepasados el que medita así llega a ese mundo.

En las ofrendas que se hunden al ofrecerlas se gana el mundo de los humanos (*manushya*), ya que ambos están por igual en la superficie de la tierra. Porque este mundo está por debajo de los mundos elevados por obtener. Y también puede ser «más bajo» por la similitud de bajar. Por eso

mientras se ofrecen oblaciones de leche o de *soma* se gana el mundo humano [14].

9. *Yājñavalkya, preguntó aquél, ¿con cuántas deidades el oficiante* brahman *protegerá hoy el sacrificio?*

Con una, dijo Yājñavalkya. ¿Cuál? La mente, respondió el sabio, pues la mente es infinita e infinitos son los Vīsvadevas [15]*, por lo que meditando así se consigue un mundo infinito.*

El plural de la palabra «dioses» tiene sólo una intención de conformidad. Se explica así: El oficiante protege el sacrificio únicamente con un dios, por lo que quien lo sabe no pregunta esto. Pero como en los párrafos anteriores se empezaba la pregunta con ¿cuántos?, aquí también se comienza así. También puede ser que se use el plural para probar al oponente. La respuesta de Yājñavalkya es que uno es el dios con el que el oficiante sentado en su sitio a la derecha protege el sacrificio. Y es la mente esa divinidad. El *brahman* realiza su función mediante la mente, por la meditación. «La mente y el lenguaje son las dos vías de un sacrificio». El *brahman* purifica uno de ellos con el otro, como dice un texto de las escrituras [16].

La mente es por tanto la divinidad y mediante ella protege el *brāhmana* el sacrificio. Y la mente es infinita por sus modificaciones [17]. Todo el mundo sabe qué infinita es la mente. Las divinidades se identifican con esta infinitud. Y los dioses son también infinitos, pues otro texto escritural indica: «En aquello (la mente) todos los dioses se hacen uno». El que efectúa esta clase de meditación consigue un mundo infinito por la analogía con la infinitud.

10. *Yājñavalkya, preguntó aquél, ¿cuántas clases de himnos empleará hoy el oficiante* udgatri *en el sacrificio?*

Tres clases. ¿Cuáles son? La preliminar, la del sacrificio y el himno de alabanza. ¿Y cuál de estos actúa en el cuerpo?, preguntó de nuevo. El de la inhalación del aire (*prāna*) es el himno preliminar, el de la exhalación (*apāna*), es el himno sacrificial y el *vyāna* [18] es el himno de alabanza. ¿Qué se obtiene

14. Parece querer indicar aquí Śankara que en este mundo terrenal ir hacia bajo, o según la corriente mundana, es lo más fácil. Aunque esta facilidad se entiende que es para la mayoría de las gentes y no para quienes ya han descubierto que la realidad no es lo que parece.

15. Los dioses o ángeles (*devas*) del estado de vigilia (*visva*).

16. Chāndogya Upanisad IV, 16, 1 y 2.

17. Porque tiene infinitas posibilidades, infinitos modos de expresión. No obstante tiene una función analítica limitadora y otra sintética amplificadora. No es lo ilimitado.

18. Los distintos alientos vitales o las diferentes funciones de la energía vital son: *prāna*, la respiración como inhalación, *apāna*, la expulsión de residuos en la respiración, *samāna*, la ener-

con ellos? Con los himnos preliminares, la tierra, con los sacrificiales, el firmamento, con los de alabanza, el cielo. Después de esto el sacerdote Aśvala se quedó en silencio.

La palabra «himno» se refiere a la colección de versos ceremoniales (*ric*) que pueden cantarse. Todos los versos, los que pueden ser cantados y los que no, están contenidos en tres clases, dice Yājñavalkya, los preliminares, los sacrificios y los de alabanza. Se ha dicho ya que el aspirante consigue (con ellos) todo lo viviente. Se podría preguntar: ¿mediante qué tipo de analogía? La respuesta sería: ¿Cuáles son los himnos que se refieren al cuerpo? El *prāna* es el primero porque ambos comienzan con la letra «p». El *apāna* es el sacrificial porque le sigue, e incluso los dioses se alimentan de las ofrendas con la ayuda del *apāna*, y un sacrificio es también una ofrenda. El *vyāna* es un himno de alabanza, puesto que un texto escritural dice: «Pronuncia el himno sin la ayuda del *prāna* o el *apāna*» (Ch. Up. I, 3, 4).

¿Qué se obtiene con ello? Aquí se presenta la analogía respecto a relaciones particulares que no se han mencionado antes. El resto se ha explicado. Por la analogía de relación con una palabra en particular (como la tierra), por los himnos preliminares se consigue la tierra, por los sacrificiales, el firmamento, porque ocupan un lugar intermedio ambos, por los de alabanza, el cielo, ya que en los dos casos se trata de una posición elevada. Así cuando esta pregunta fue respondida, el oficiante (*hotri*) Aśvala guardó silencio al darse cuenta de que su oponente tenía una comprensión demasiado profunda para él.

SEGUNDO *BRĀHMANA*

LA ATADURA, LA MUERTE Y LA LIBERACIÓN

Se ha tratado ya la relación de la narración con el tema. Y se ha explicado la liberación de la muerte en forma de tiempo y los actos rituales. Pero ¿qué es la muerte de la que se ha explicado la liberación? Consiste en los órganos (*grahas*) y los objetos (*antigrahas*) que están concentrados en el apego debido a nuestra natural ignorancia. Y están limitados por los objetos que se refieren al cuerpo y los elementos.

Las formas como el fuego y el sol pertenecen a aquel que se ha liberado de la muerte, que es una limitación explicada en la sección del *udgītha*. Y algunos detalles se muestran como respuesta a las preguntas de Aśvala. Todo ello es el resultado de los ritos junto con la meditación. Se ha presentado la liberación de

gía que produce la digestión y distribución de alimento en el cuerpo, *udāna*, la fuerza del aire que determina el flujo de sangre en la cabeza, y *vyāna*, la corriente que circula por la piel y mantiene la forma de cada parte del cuerpo.

esta existencia relativa que consta de fines y medios. Y se ha descrito la naturaleza de la muerte para el ser humano que está atado y se ha de liberar. Es cierto que la naturaleza de un ser humano emancipado se ha descrito también, pero esa persona no es todavía libre de la muerte con la forma de órganos y objetos. Por eso se dijo respecto al ser que está en el sol: «porque el hambre es muerte» (I, 2, 1) y «Esto en verdad es muerte» (Ś. X, V, 2, 2), y también: «la muerte, aún siendo una, tiene muchas formas» (Ś. X, V, 2, 16). Con otras palabras, sólo aquel que ha alcanzado la identidad en el sol puede decirse que ha escapado de las garras de la muerte. Y los órganos y objetos que no son sino formas de la muerte no están ausentes en el sol. Se ha dicho: «El cielo es el cuerpo de esta mente y el sol es su luminoso órgano» (I, 5, 12). Y se dirá más adelante: «La mente es lo que percibe. Y la controla lo percibido» (III, 2, 7), «Las fosas nasales (*prāna*) son lo que percibe. Y las controla el olor (*apāna*), lo percibido» (III, 2, 2) y «El órgano de la palabra es lo que percibe. Y lo controla el nombre, lo percibido» (III, 2, 3). Lo hemos explicado en el pasaje que trata de las tres clases de comida, y hemos demostrado completamente el punto de que lo que ocasiona el comienzo de la atadura no puede conducir a su eliminación.

Algunos, sin embargo, consideran que cada acto ritual conduce a la eliminación de la atadura. Y por eso dicen que quien recurre a las sucesivas formas de muerte se libera de las formas siguientes. El que recurre a las anteriores no se adhiere a ellas sino que por el contrario se desprende de esas formas. Todas las cosas son formas de la muerte, hasta que el dualismo no llega a su fin. Y cuando esto sucede se trasciende en realidad la muerte. Por tanto, se dice que las liberaciones intermedias son relativas y secundarias[19]. Consideramos que la *Brihadāranyaka Upanisad* no puede sostener otra cosa.

Surge una pregunta: ¿La liberación no consiste en la identidad con todo como se pone de manifiesto en el texto escritural «Por tanto, Aquello llegó a ser todo» (I, 4, 10)?

El filósofo vedanta-advaita responde: Sí, así es. Pero textos escriturales como «Aquel que desea pueblos debe sacrificar» (Tā. XVII, 10, 4) y «Aquel que desea animales debe sacrificar» (Tā. XVI, 12, 8) no conducen a la liberación. Si fuera así, estos textos no significarían pueblos, ganado, paraíso, etc., y lo anterior no se entendería de esa manera. Pero se considera que son los variados resultados de nuestras acciones pasadas. Además si los textos védicos condujeran a la liberación, no habría ninguna existencia relativa.

19. ¿La atadura, opuesta a la liberación, es la consecuencia de las identificaciones con la energía vital que se obtienen mediante ciertos textos védicos? Śankara quiere separar aquí los textos liberadores de los de ayuda relativa. La mente humana, si se lo propone, puede identificarse con un objeto u otro de la conciencia y es capaz de llegar a ser aquello en lo que se concentra. Éste es el fundamento de toda clase de formas rituales, sacramentales o de cualquier terapia, en términos actuales. Pero mejorar el sueño de la existencia fenoménica o relativa no significa salir de él. Sólo con «sabiduría» y de ninguna manera con «trucos» se libera el ser humano.

Un objetor dice: Nosotros sostenemos que aunque la identidad es el propósito de esos pasajes, la existencia relativa es la verdadera naturaleza de los ritos, los cuales surgen automáticamente, lo mismo que cuando una lámpara ilumina una forma en particular todas las cosas de ese lugar quedan iluminadas.

No es así, *responde el vedantín,* porque eso no se puede sostener por ningún medio de conocimiento. En otras palabras, si los textos védicos junto con las meditaciones conducen sólo a la identificación, no hay prueba de que la atadura sea la consecuencia (de esos textos). De ellos no existe percepción, ni por tanto inferencia ni evidencia escritural.

El objetor insiste: Pero tanto la identificación como la existencia relativa puede conducir, según esa misma sentencia, a la luz o a un eslabón de la cadena. Sirve para propósitos múltiples.

El vedantín responde: No puede ser, porque ello contradeciría las leyes (lógicas) que rigen las sentencias. No se puede decir que el tema de una sentencia (las ceremonias en este caso) sirva a la vez para introducir en la atadura y para pararla. Los ejemplos de la luz, los eslabones de la cadena y demás son correctos, ya que se usan en el ámbito de la percepción. Podrías decir que existen versos védicos (*mantras*) que confirman este punto de vista. Pero tu opinión es insostenible. Hemos de descubrir si esos versos significan eso u otra cosa.

Por consiguiente concluiremos que la muerte bajo la forma de órganos y objetos es atadura[20]. Y esta segunda parte (del capítulo tercero) trata de presentar un camino para salir de esa esclavitud. No conocemos el engaño de colocarse en una posición intermedia como la que hay entre el estado de vigilia y el de sueño. Sería absurdo que una misma persona fuera mitad anciana y mitad joven. La razón por la que tras las palabras «ir más allá de la muerte»[21] se mencionan los órganos (instrumentos de percepción) y los objetos (percibidos) es que estos últimos realmente tienen un significado de muerte. En otras palabras, todo el ámbito de fines y medios constituye atadura, esclavitud. Porque no hay libertad a partir de los órganos (los sentidos corporales y la mente) y de los objetos. Sólo cuando el encadenado conoce sus cadenas puede intentar quitárselas. Por eso en esta parte del libro se describe la naturaleza de la esclavitud.

1. *Entonces Ārtabhāga, de la línea de los Jaratkāru, le preguntó: «Yājñavalkya, ¿cuántos órganos de percepción* (grahas) *existen y cuántos*

20. Es esclavitud la identificación con los sentidos y el pensamiento llamados aquí «órganos», es decir, con los instrumentos de percepción y también con los objetos de conciencia, con lo percibido. Y a todo este mundo condicionado, opuesto a la verdadera libertad, se le llama «muerte» en muchos textos upanisádicos.

21. Cf. III, 1, 3. El texto dice: «¿por qué medio el que ofrece el sacrificio puede ir más allá de las garras de la muerte?». Śankara comentó en ese lugar que lo que le hace trascender la muerte es el desapego que requiere el identificar al sacrificio (objeto percibido) y al que lo efectúa (sujeto que lo percibe) con el fuego.

objetos para percibir (antigrahas)*?». Hay ocho de cada uno de ellos, respondió. «¿Cuáles son?».*

Cuando dejó de hablar Aśvala, Ārtabhāga, hijo de Rtabhāga de la línea Jaratkāru, habló: «Yājñavalkya», dijo para llamar su atención. E hizo la pregunta de cuántos órganos de percepción y objetos percibidos había.

Hay una objeción: El tema de la pregunta, lo percibido y el perceptor, puede conocerse o no. Si se conoce también se conocerá su número, que es atributo suyo. En ese caso el preguntar cuántos son los *grahas* y los *antigrahas* está fuera de lugar. Si por otra parte no son conocidos, entonces la pregunta se dirigirá a su naturaleza: ¿qué son ellos? y no ¿cuántos? Además se podrían hacer preguntas sobre las particularidades de las cosas de las que ya tenemos un conocimiento general, como por ejemplo: «¿Cuál de ellos pertenece a la revisión *katha* y cuál a la *kalapā*?»[22]. Pero cosas como lo percibido y el perceptor no se conocen en la vida diaria. Si así fuera, la pregunta se referiría a sus particularidades.

El vedantín dice: Se ha preguntado antes (III, 1, 3) cómo el que hace el sacrificio va más allá de la muerte. Sólo quien es controlado por lo percibido (*graha*) puede liberarse. Y se mencionaron dos maneras de liberarse, la de «liberación» y la de «emancipación» (*ibid.*). Por tanto lo percibido y el perceptor son cosas conocidas.

El objetor insiste: Incluso así, (hay que tener en cuenta que) se han mencionado (únicamente) cuatro clases de objetos percibidos y sujetos perceptores (en III, 1, 3-6): la boca, el ojo, la energía vital y la mente. La cuestión que se suscita entonces al preguntar ¿cuántos? no es el número que ya se conoce.

No es así, *dice el vedantín,* porque ahí el número es indefinido. El pasaje citado no trata de fijar el número en cuatro. En cualquier meditación en lo percibido y el perceptor se suele fijar el número ocho. Por ello la pregunta es correcta. La liberación y la emancipación se han mencionado dos veces en el pasaje: «Esto es liberación. Esto es emancipación». Los objetos percibidos y los perceptores también han sido establecidos como hechos. De ahí que Ārtabhāga pregunte: «¿Cuántos son los percibidos y los perceptores?». Y Yājñavalkya responde que hay ocho de cada uno. ¿Cuáles son esos ocho a los que te refieres?

2. *Las fosas nasales* (prāna) *son lo que percibe. Y las controla el olor* (apāna)*, lo percibido, ya que se percibe el olor por* apāna.

Yājñavalkya responde que *prāna* es el *graha*. En este contexto *prāna* son las fosas nasales. Estas están relacionadas con el aire. *Apāna* significa aquí

22. Hay dos revisiones críticas de la Upanisad, la *kānva* y la *mādhyandina*. El comentario de Śankara se basa en la primera. Pero esta frase hace alusión a otras revisiones.

olor. Se le llama así por acompañar siempre al olfato, ya que con la nariz se perciben los olores que se presentan en el aire que respiramos (*apāna*). Esto es lo que quiere decir la frase «ya que se percibe el olor por ella (*apāna*)».

3. *El órgano de la palabra es lo que percibe. Y lo controla el nombre, lo percibido, ya que los nombres se pronuncian por el órgano del lenguaje.*

El órgano de la palabra es lo percibido (*graha*). La palabra confinada a un cuerpo particular se ocupa de las cosas con las que las personas están apegadas. Y pronuncia expresiones que son falsas, perniciosas, rudas u ofensivas. Ello controla, capta a las personas, por lo tanto es algo percibido (*graha*). Ese objeto percibido que se ha llamado órgano del lenguaje está controlado por el nombre como perceptor, que es cualquier cosa pronunciada. Como el órgano del lenguaje es el medio para expresar algo, se usa aquello (el nombre) con ese propósito. Por eso lo controla, y no hay deliberación para ello, hasta no haber realizado su función. Y se dice que el órgano del lenguaje es controlado por el nombre, su perceptor, porque es un hecho que las personas, impelidas por su apego a que algo se exprese, caen en toda clase de problemas.

4. *La lengua es lo que percibe. Y la controla el sentido del gusto, lo percibido, ya que los sabores se perciben con la lengua.*

5. *El ojo es lo que percibe. Y lo controla el color, lo percibido, ya que por el ojo se ven los colores.*

6. *El oído es lo que percibe. Y lo controla el sonido, lo percibido, ya que el oído se oyen los sonidos.*

7. *La mente es lo que percibe. Y la controla lo percibido, ya que se desean los objetos de deseo con la mente.*

8. *Las manos son lo que percibe. Y las controla la obra, lo percibido, ya que las obras se hacen con las manos.*

9. *La piel es lo que percibe. Y la controla el tacto, lo percibido, ya que el tacto se siente por la piel. Éstos son los ocho órganos de percepción (*grahas*) y los ocho objetos percibidos por ellos (*antigrahas*).*

10. *Yājñavalkya, dijo aquél, si todo es alimento para la muerte, ¿quién es la deidad para la cual la muerte es alimento? El fuego es muerte, es el alimento del agua. Quien conoce esto conquista la muerte ulterior.*

Cuando termina el tema de los órganos y los objetos de percepción, Ārtabhāga habla de nuevo. Yājñavalkya, dice, si todo el universo manifestado es alimento para la muerte, todas las cosas al nacer están en peligro porque son devoradas por la muerte como el que percibe y el objeto percibido, ¿quién es ese dios que se alimenta incluso de la muerte? Otro texto escritural dice: «como alimento condimentado con la muerte»[23] (Ka. Up. I, 2, 25).

La intención del que pregunta es: Si Yājñavalkya menciona la muerte de la muerte, ello conduciría a un regreso al infinito. Si, por otro lado, no lo menciona, la liberación de la muerte bajo la forma de perceptores y objetos percibidos es imposible. Porque la liberación tiene lugar cuando esa forma de la muerte es destruida. Y eso sería imposible si existiera además la muerte de la muerte. Por eso pregunta ¿quién es ese dios?, al considerar la pregunta irrespondible.

(Yājñavalkya dijo:) Existe la muerte de la muerte.

Hay una objeción: Eso conduciría a un regreso al infinito, ya que esa muerte (última) también tendría que tener su muerte.

No, *dice el vedantín,* porque no puedes concebir otro destructor para aquello que es la muerte de todo.

¿Cómo sabes que es la muerte de la muerte?, *pregunta el objetor.*

Lo sabemos, *responde el vedantín.* El fuego por ejemplo es la muerte de todos los seres, es su destructor. Pero es devorado por el agua, luego es el alimento del agua. Cree por tanto que existe la muerte de la muerte y que devora todos los órganos perceptores y los objetos percibidos. Cuando esos grilletes se destruyen devorados por la muerte, es posible la liberación de la existencia relativa. Se ha dicho que los perceptores y los objetos percibidos son grilletes. Está claro que podemos desembarazarnos de ellos. Y por tanto nuestros esfuerzos por librarnos de las ataduras son fructíferos. Y así (es posible) conquistar la muerte ulterior[24].

11. *Yājñavalkya, dijo aquél, cuando ese ser humano (un sabio liberado) muere, ¿sus órganos se van fuera de él o no? No, respondió Yājñavalkya, se funden en él. El cadáver se dilata y en ese estado yace muerto.*

Cuando a esa persona liberada después de la muerte le ha devorado la otra muerte, es decir, la concienciación del Ser supremo, sus órganos, el del

23. El texto completo del verso es así: «¿Quién sabe donde está Aquel para el que las personas más reconocidas, como los *brāhmanas* y los *ksatriyas*, se disuelven como alimento condimentado con la muerte?».

24. Morir a las apariencias es la última muerte. Es simultánea al despertar a la realidad, a lo absoluto, verdadera identidad del ser humano.

lenguaje y el del nombre como *grahas* y *antigrahas*, que están en ella en forma de percepciones o le impelen a la acción, ¿se van de la persona moribunda que conoce lo Absoluto (Brahman) o no? No, responde Yājñavalkya. Los órganos y sus objetos se hacen una sola cosa con el Ser supremo, se identifican, se funden en él, en su causa, el ser humano realizado, el que es la Realidad del supremo Absoluto, como lo hacen las olas en el océano. Un pasaje de otro texto escritural presenta la disolución de los órganos designada con la palabra «dígito» en el Ser supremo: «Así actúan esos dieciséis dígitos del que ha visto (la verdad), del que se ha fundido en el Ser, de que se ha disuelto al alcanzarlo» (Pr. Up. VI, 5). Aquí se muestra su identificación con el Ser supremo. Entonces ¿la persona no muere? No, es el cuerpo el que muere, ya que el cadáver se dilata por el aire exterior como un par de fuelles, y en ese estado yace muerto, inmóvil. Lo esencial del pasaje es que la persona liberada, después de haber destruido sus ataduras, no va a ningún lugar[25].

12. *Yājñavalkya, dijo aquél, «cuando un ser humano muere, ¿qué es lo que no le abandona?». «El nombre*[26]*. El nombre es infinito e infinitos son los* Viśvadevas. *(Identificándose con ellos) se llega al mundo de lo infinito»*[27].

¿Sólo los órganos de una persona liberada se funden o se funde todo lo que se mueve en la acción? Si sólo es lo primero y no lo último, entonces con la presencia de todas esas causas simultáneas los órganos podrían volver a funcionar. Si por otra parte todas las cosas, los deseos y las obras se funden sólo es posible ya la liberación. Para explicar esto se presenta la siguiente pregunta: «Cuando un ser humano muere, ¿qué es lo que no le abandona?». Y se responde así: «El nombre». Quiere decir que todas las cosas se funden. Sólo el nombre queda por su relación con lo universal porque el nombre es eterno. El nombre es infinito. Su infinitud es la eternidad. Y los *viśvadevas* son infinitos porque tienen la infinitud del nombre. Así se llega al mundo de lo infinito.

13. *Yājñavalkya, dijo entonces aquél, cuando el órgano de la palabra de la persona en el fuego, el de la energía vital en el aire, el de la vista en el sol, la mente en la luna, el oído en los cuatro puntos del espacio, el cuerpo en la tierra, el espacio del corazón en el espacio ex-*

25. No hay lugar para quien es atemporal y aespacial.

26. El nombre, la palabra, el verbo («lo que era en un principio» según nuestra tradición) es eterno, no acaba. Está hecho de conciencia. El nombre o la palabra es el reflejo directo de la conciencia. Con ese sentido hemos de entenderlo en todo este pasaje.

27. Ver *Viśvadevas* en nota 15. Aquí se indica claramente su significado de aspectos de la divinidad: la unidad divina interpretada por la mente humana es natural que tenga infinitos aspectos.

terior, el cabello del cuerpo en las hierbas, el de la cabeza en los árboles y la sangre y el semen se depositan en el agua, ¿dónde se encuentra el ser humano?». «Dame tu mano, querido Ārtabhāga, decidiremos esto entre nosotros, una cosa así no debe ser tratada en público». Entonces se fueron los dos y estuvieron hablando a solas. Hablaron de las obras[28]*, y elogiaron únicamente esas obras: el que una persona se hace buena por las buenas obras y mala por las malas. A partir de aquí Ārtabhāga, de la línea Jaratkāru, permaneció en silencio.*

Se ha descrito la muerte que consiste en ataduras bajo la forma de los órganos perceptores y los objetos percibidos. Y porque esa muerte tiene su muerte, la liberación es posible[29]. La liberación es la disolución, aquí mismo, de lo que percibe y lo percibido como se extingue una luz. Este párrafo presenta una investigación sobre la naturaleza de la causa que provoca la muerte, que es la atadura del perceptor y lo percibido (*grahas* y *antigrahas*). Aquí algunos interpretan lo siguiente: Aunque el perceptor y lo percibido, junto con la causa que los estimula, se eliminen, sin embargo todavía un ser humano no está liberado. Separado del Ser supremo por la ignorancia que brota de él y puede compararse a un desierto, y a la vez alejado del mundo de la experiencia, aquel de quien sólo queda el nombre y cuyos deseos y pasadas obras han sido arrancados permanece en un estado intermedio. Su percepción de dualidad ha de ser eliminada por la concienciación de la unidad del Ser supremo. Y así hay que presentar una nueva meditación en el Ser supremo. Esta escuela filosófica[30] concibe un estado intermedio llamado *apavarga* o desprendimiento y establece un enlace con la sección siguiente. Preguntamos ahora a esas personas cómo es que el ser humano desencarnado, después de que sus órganos han sido destruidos, llega a concienciar al Ser supremo por la escucha, la reflexión y la meditación. Ellos sostienen que una persona cuyos órganos han sido disueltos sólo mantiene su nombre. Y las escrituras dicen: «(El cuerpo) yace muerto» (III, 2, 11). Por tanto ni con la imaginación se puede afirmar su posición.

Si por otra parte piensan que un ser humano durante su existencia temporal sólo tiene ignorancia en su interior aun estando alejado del mundo de las experiencias (de placer y dolor), deben entonces explicar a qué se debe esto. Si lo atribuyen a su identificación con el universo individual y colectivo, eso ya ha sido refutado[31]. (Hay dos vías): la del sabio que dedicado a su identifi-

28. Las obras regidas por la ley de causa y efecto (*karma*) que diversifica las experiencias existenciales de los distintos seres humanos.

29. Es una concisa manera de afirmar que el ámbito de la existencia que ata al ser humano (su muerte) puede ser trascendido. Y más allá hay un estado de libertad.

30. Hace referencia a la escuela de Bhatrprapñca.

31. Ver comentario de Śankara al pasaje I, 5, 18, donde se refuta.

cación con el universo individual y colectivo[32], junto con las ceremonias, puede, tras la muerte, una vez disueltos sus órganos, llegar a la identidad con el universo o con la Vida total (Hiranyagarbha). O también la del que en esa existencia temporal puede, con sus órganos intactos, desviarse, ponerse en contra del mundo de las experiencias (de placer y dolor) e inclinarse hacia el Ser supremo. No tiene medios para llegar al estado de Vida total, porque lo que ayuda a causar un movimiento no puede ayudar a pararlo al mismo tiempo.

Si por el contrario llega tras la muerte al estado de la Vida total divina (Hiranyagarbha) y con sus órganos disueltos con sólo el nombre está capacitado para el descubrimiento de la verdad del Ser supremo, entonces la enseñanza sobre esa verdad del supremo Ser, adecuada a nosotros, personas normales, no tendría sentido. Textos escriturales como «Cualquiera entre los dioses que lo conociera también se convertiría en Aquello» (I, 4, 10) enseñan que el conocimiento de la verdad sobre lo Absoluto se da para llegar al fin más elevado en la vida dentro del ámbito total. Por tanto la doctrina anterior es muy pobre y además contraria a las enseñanzas de las escrituras. Volvamos ahora a nuestro tema.

Para descubrir cómo empieza la atadura conocida como perceptor y objeto percibido, dice el texto: «Cuando el órgano de la palabra de alguien muerto» sin haber alcanzado la más elevada verdad y manteniendo aún la idea de que tiene una cabeza, unas manos, etc., «se funde en el fuego, el olfato en el aire, el ojo en el sol, etc.», el verbo «fundirse» se entiende en cada caso. La palabra *Ātman* significa aquí el espacio del corazón, la sede del Ser. Este espacio se funde con el espacio exterior. «... y la sangre y el semen se depositan en el agua». La palabra «depositar» indica que se eliminan. En cada caso los términos «órgano de la palabra» se refieren a las deidades que dirigen esos órganos. Los órganos mismos no se van después de la liberación. Cuando las deidades directoras cesan de actuar, los órganos se vuelven instrumentos como una podadera abandonada. Y el actor, el ser humano, al estar desencadenado, queda indefenso. Por eso la pregunta se refiere a su soporte o base, ¿dónde está el ser humano?, es decir, ¿en qué ha quedado? La pregunta sería: ¿Cuál es la base que resta con la cual podrá tomar, una vez más, cuerpo y órganos para comenzar la atadura conocida como perceptor y objeto percibido?

La respuesta se da a continuación: Los exponentes de las distintas escuelas han considerado como soporte distintas cosas, como la naturaleza, el azar, el tiempo, las obras, el destino, la mera conciencia, el vacío[33]. Estando el tema abierto a tantas disputas, la verdad no se puede descubrir por el usual

32. Integración del microcosmos del individuo y descubrimiento de la identidad entre microcosmos y macrocosmos.

33. Se refiere a las teorías de los *mīmāmsakas*, los materialistas, los astrólogos, los *vaidikas*, los que creen en los dioses, los budistas idealistas y los nihilistas, respectivamente.

método de anular al oponente. Si quieres saber la verdad sobre este asunto «dame tu mano, querido Ārtabhāga, y decidiremos entre nosotros» sobre esto que has preguntado. Porque no se puede decidir en público, y debemos retirarnos para hacerlo. Lo que hicieron al retirarse Yājñavalkya y Ārtabhāga se indica: «hablaron a solas». Primero repasaron uno por uno los diferentes puntos de vista sobre el tema y reflexionaron sobre ellos. Y escuchemos lo que se menciona al final de esa reflexión, después de refutar las opiniones tentativas. Mencionan sólo las obras como la base que causa el volver a tomar el cuerpo y los órganos. Y no sólo eso. Al haber aceptado el tiempo, las obras, el destino y Dios como causas ¿por qué valoran sólo las obras? Porque deciden que el volver a tomar cuerpo y órganos, lo que se conoce como perceptores y objetos percibidos (*grahas* y *antigrahas*), se debe a las obras. Por ellos se hace alguien bueno por las buenas obras que las escrituras proponen y malo por las malas obras. Y cuando Yājñavalkya respondió a estas preguntas, Ārtabhāga, de la línea Jaratkāru, en ese momento se dio cuenta de que era imposible estar en desacuerdo con él y permaneció en silencio.

TERCER *BRĀHMANA*

LAS OBRAS AFECTAN AL MUNDO RELATIVO

La atadura o esclavitud bajo la forma de los perceptores y los objetos percibidos (*grahas* y *antigrahas*) se ha explicado ya. Aquello que junto con sus causas ciega a un ser humano y le hace transmigrar, aquello que le hace libre cuando lo supera es la muerte. Y la liberación de ella es posible porque existe la muerte de la muerte. El ser humano liberado no va a ningún lugar. Se ha decidido que todo lo referente a él se abandona quedándose sólo con el nombre[34] como cuando una luz se apaga. Aunque los cuerpos y los órganos del que transmigra y aquellos que han de ser liberados (al morir) están igualmente conectados con sus causas, los cuerpos y los órganos del liberado desaparecen por siempre, mientras los del que transmigra se vuelven a ocupar en la acción, tal como se ha concluido tras los razonamientos anteriores. Y cuando quedan agotadas las obras todo es destruido, salvo el nombre, y eso es liberación. Esas obras pueden ser buenas o malas, ya que se ha afirmado: «Se llega a ser bueno por las buenas obras y malo por las malas» (III, 2, 13). La existencia relativa se debe a eso. Entre las obras, las malas esclavizan al ser humano a sufrir a través de repetidos nacimientos y muertes en cuerpos móviles e inmóviles,

34. Como apuntamos en el Brāhmana anterior, que el ser humano liberado se desprenda de todo menos del nombre no quiere decir que se queda con su nombre personal y apellido, lo que sería una necedad. Se mantiene la conciencia en sí que se refleja en la consciencia o nombre.

llenos de dolor, incluidos los de animales inferiores, espíritus y habitantes del infierno. Todo esto es tan conocido por las gentes como la calle principal (de su ciudad).

Las escrituras ponen la atención aquí únicamente en las obras buenas que están en armonía con sus enseñanzas, el hacerse bueno por las buenas obras. Y tanto los textos de las escrituras reveladas como los de la tradición son unánimes en un punto: que sólo las buenas obras conducen a todo lo que el ser humano aspira. La liberación es un objeto anhelado por el ser humano, luego se podría pensar que también puede obtenerse por las obras. Además como las obras son cada vez mejores, también lo será el resultado, por lo que se podría deducir que un alto grado de excelencia en las obras podría conducir a la liberación. Esta idea ha de ser eliminada.

El resultado de las obras excelentes unidas a la meditación es insuficiente, porque las obras y sus resultados están limitados al universo manifestado de formas y nombres. Las obras no tienen acceso a Aquello (lo Absoluto) que no es un efecto, sino que es eterno, inmanifestado, está más allá del nombre y la forma y no tiene las características de las acciones con sus factores y resultados. A lo único que tienen acceso es al mundo relativo.

Para expresar esta idea se presenta esta tercera parte (del tratado).

Algunos dicen: Las obras desinteresadas junto con la meditación pueden producir una distinta clase de efectos, así como el veneno tiene diferente efecto que la cuajada de leche, por ejemplo.

No, *dice el vedantín,* porque la liberación no es un efecto. Es la destrucción de las ataduras no una cosa creada. Y ya hemos dicho que la atadura es ignorancia, que no puede ser destruida por obras, ya que éstas sólo pueden funcionar en el campo de lo visible. El producir, el conseguir, el modificar y el purificar son las funciones de las obras. En otras palabras, las obras pueden producir o llevar a una meta, o modificar o purificar algo, pero su función no va más allá de eso, ya que nadie sabe nada que lo sobrepase. Y la liberación no es ninguna cosa conocida. Hemos dicho que está simplemente oculta por la ignorancia.

Es verdad, *dice el objetor.* Admitimos que las simples obras son de esa naturaleza (relativa). Pero las obras desinteresadas unidas a la meditación son de naturaleza diferente. Es una experiencia común que las cosas que se sabe tienen una propiedad particular, como el veneno o la cuajada, cambian su propiedad si se las combina con especial acierto, hechizos (para el veneno) o azúcar (para la cuajada). ¿Por qué no admitir lo mismo respecto a las obras?

La respuesta del vedantín es: No. Porque no hay una evidencia de base. No existe la evidencia, ni por percepción, ni por deducción, ni por comparación, ni por hipótesis, ni por testimonio de las escrituras, que pruebe que las obras tengan más función que la señalada antes.

El objetor dice: Si no existiera otro resultado, las prescripciones (escriturales) carecerían de sentido. Y esto, sin duda, es una prueba. Lo explicaré mejor. No debe suponerse que los actos rituales regulares tengan como resulta-

do el cielo, como sucede con el sacrificio *viśvajit*. En las escrituras no hay ningún resultado específico para él, sin embargo todos lo practican igual. Así en el principio del residuo[35] la liberación se entiende como su resultado, ya que de otro modo las gentes no se preocuparían por realizarlo.

Dice el vedantín: ¿No está fuera de lugar la comparación con el sacrificio *viśvajit*, si tenemos en cuenta que se supone como resultado la liberación? Si no se admitiera algún resultado, sea la liberación u otro, las gentes no se preocuparían por hacerlo, y por eso se supone que es la liberación el resultado, basándose en la autoridad de las escrituras, como en el caso del sacrificio mencionado antes. Siendo esto así, ¿cómo sabes que la analogía de ese sacrificio *viśvajit* no se aplica aquí? Supones el resultado, y niegas esa analogía. Esto es una auto-contradicción.

Suponed que decimos que la liberación no es un resultado en absoluto, *dice el objetor.*

No podréis, *dice el vedantín,* porque en ese caso anularíais vuestra posición. Habéis establecido que las obras como el veneno, la cuajada y demás pueden producir diferente resultado en cada caso. Ahora bien, si la liberación no es un resultado, no es efecto de las obras, eso contradeciría vuestra proposición. Y si es efecto de las obras debéis mostrar dónde difiere de otros resultados como el del cielo. Si por otra parte no es el efecto de las obras, debéis explicar lo que queréis decir al afirmar que es el resultado de los actos rituales regulares. Y no podréis sostener que hay una diferencia simplemente por el uso de las dos palabras diferentes «efecto» y «resultado». Si decís que la liberación no es un resultado y al mismo tiempo que se produce por los actos rituales regulares, o que es su resultado aunque no su efecto, os estáis contradiciendo como si dijerais «el fuego es frío».

El objetor insiste: Suponed que decimos que es como el conocimiento de la verdad. Lo mismo que la liberación, aun no siendo producida por el conocimiento de la verdad, se sabe es efecto de él. ¿Por qué no tomamos el efecto de las obras en ese mismo sentido?

No, *dice el vedantín,* porque el conocimiento de la verdad disipa la ignorancia. Y al eliminar la obstrucción de la ignorancia, la liberación es, figurativamente hablando, efecto del conocimiento de la verdad. Pero las obras no disipan la ignorancia. No es posible imaginar otra obstrucción de la liberación sino la ignorancia que no puede ser eliminada por obras, pues la liberación es eterna e idéntica con el ser del aspirante.

Suponed que decimos que las obras eliminan esa ignorancia, *dice el objetor.*

No, *dice el vedantín,* porque se trata de algo diferente. La ignorancia, que es no-manifestación, es el opuesto del conocimiento, que es manifestación.

35. Se trataría del «residuo» que quedará en el ser humano después de eliminar los resultados condicionados a las obras y los ritos.

Pero las obras no son el opuesto de la ignorancia y por tanto es completamente diferente del conocimiento. La ignorancia en cualquiera de sus significados, como necesidad de conocer, duda o noción falsa, siempre puede ser eliminada por el conocimiento de la verdad y no por las obras en ninguna de sus formas, ya que no hay contradicción entre ignorancia y obras.

El objetor dice entonces: Permítasenos entonces pensar que las obras tienen un invisible poder para disipar la ignorancia.

La respuesta del vedantín es: No. Cuando está claro que el conocimiento de la verdad dispersa la ignorancia, no es razonable imaginar un poder invisible de esa clase en las obras. Lo mismo que cuando está claro que desgranar eliminará la cáscara del trigo, no imaginamos que se hará sin nuestro conocimiento (de la técnica) únicamente por los actos rituales como el del fuego. Del mismo modo no atribuimos el cese de la ignorancia a un invisible poder de los ritos regulares. Y hemos dicho repetidas veces que el conocimiento de la verdad y las obras son contradictorios entre sí. Esa clase de conocimiento que no se opone a las obras se ha mencionado como el que conduce al mundo de los ángeles o dioses, como aparece en el pasaje de las escrituras siguiente: «Mediante el conocimiento (se llega) al mundo de los dioses» (I, 5, 16). Además, si se puede suponer algún resultado a los ritos regulares mencionados en las escrituras, ha de ser el que no se oponga a las obras. No puede ser el efecto de ninguna sustancia, atributo o acción y no se ha visto nunca que tengan ningún poder las obras. ¿Podría considerarse que el resultado de esas obras tuviera algún poder que armonizara con las obras mismas? Si se pudiera suponer que esos actos rituales tienen algún resultado que induce a las gentes a practicarlos, como se deduce de las afirmaciones de la escritura, ese resultado, en armonía con las obras, no puede ser ni la liberación que es eterna, ni la cesación de la ignorancia que la obstruye, porque la primera clase de resultados debe encajar con la naturaleza de las obras y debe ser un asunto del que se conozca su funcionamiento.

El objetor dice aquí: Afirmamos que en el principio del residuo la liberación debe considerarse como resultado. Lo explicaremos: Todos los actos rituales producen ciertos resultados (el cielo, etc.). Exceptuando esta clase de resultados, no encontramos ninguno más que pueda considerarse efecto de los ritos, sólo queda la liberación y es un resultado anhelado por los conocedores de los Vedas. Por tanto se debe suponer que ése es el resultado en cuestión.

No, *dice el vedantín,* porque como los resultados individuales de esos ritos pueden ser infinitos en número, no podréis aplicar el principio del residuo. Nadie, a no ser que sea omnisciente, puede asegurar que los objetos deseados por los humanos como resultados de sus obras o el medio de obtenerlos o los deseos mismos sean un número determinado; porque no tienen lugar fijo, ni tiempo, ni causa, y están regulados por la clase de resultados que buscan los seres humanos. Además, como cada individuo tiene varios deseos, los resultados de ellos y sus medios son necesariamente infinitos. Y al ser infinitos es imposible saber cuántos son exactamente. Y al ser incognoscible el

número de resultados y medios (para conseguirlos), ¿cómo se podría probar que la liberación es el único que queda?

El objetor dice aquí: Sin embargo es el único restante fuera de los resultados de las obras como una clase especial. Para ser explícitos diremos que aunque los objetos deseados y sus medios sean infinitos, sin embargo caen bajo la categoría de resultados de las obras. Mientras la liberación, al no ser resultado de obras, puede quedar fuera. Por tanto, al ser lo único que queda debería ser tenido por el resultado en cuestión.

No, *mantiene el vedantín,* porque según vosotros es el resultado de los ritos regulares, por lo que pertenece a la misma categoría de los otros resultados de las obras. Por eso no puede contarse como residuo. Y entonces hemos de concluir que la referencia a lo establecido en las escrituras está cumplida, ya que otro camino para resolver el problema, el suponer que ninguna de las funciones de producción, consecución, modificación y purificación, es el resultado de los actos rituales regulares.

Suponed que decimos que la liberación es uno de los cuatro, *dice el objetor.*

No, *contesta el vedantín,* porque al ser eterna no puede producir y no puede tampoco ser modificada. Por la misma razón y también por no tener la naturaleza de los medios, no puede ser purificada, ya que sólo una cosa que sirve como medio puede purificarse, como el vaso sacrificial, la mantequilla clarificada, o el poste del sacrificio, en el sentido de ser efectos de un proceso de perfeccionamiento.

El objetor insiste: Entonces por el principio del residuo podría ser alcanzable.

La respuesta del vedantín es: No es alcanzable tampoco, porque es idéntico al Ser e idéntico con uno mismo[36].

El objetor dice: Teniendo en cuenta que los ritos regulares difieren de otras clases de obras, sus resultados deberían ser diferentes también.

El vedantín niega: No, porque si ellos son obras iguales, ¿por qué sus resultados no habrían de ser similares a los de otras clases de obras?

Podríamos decir que es porque en los dos actos operan diferentes causas, *aclara el objetor.*

No, *insiste el vedantín,* porque el caso es análogo al del sacrificio de *ksāmavatī*. Por ejemplo, cuando el fuego sacrificial quema una casa, ese peculiar sacrificio se ha realizado. Tenemos incluso una prescripción: «Cuando un vaso que contiene oblaciones se rompe, o cuando el contenido se vierte, se debe hacer una ofrenda en el fuego». Y en esos ritos ocasionales no se piensa que la liberación sea el resultado. Lo mismo sucede con los ritos regulares, que no

36. Lo que resta en el ser humano liberado es la conciencia, la verdadera identidad del ser humano. No es algo que puede conseguirse mediante actos meritorios.

son diferentes, por su dependencia de ciertas circunstancias. El que las escrituras, por ejemplo, los prescriban de por vida. (Otro ejemplo que puede darse es:) La luz es una ayuda para cualquier visión de color. Pero la lechuza no puede ver en la luz. Sus ojos difieren en ese aspecto de los de los demás. Sin embargo su diferencia no nos lleva a pensar que sus ojos puedan también percibir el sabor, ya que no nos consta que tengan ese poder. Cualquier peculiaridad es admisible sólo en aquello a lo que nos referimos. Puede ser que para ir más lejos en la búsqueda necesitemos cierto conocimiento.

Vosotros habláis de los ritos regulares que producen un efecto diferente como el veneno, la cuajada y demás, unidos a un conocimiento especial, encantamientos, azúcar, etc. Aceptémoslo así, no hay controversia sobre esto. En otras palabras, si mantenéis que las obras desinteresadas unidas a la meditación producen diferentes clases de efectos, no contestaremos a este punto. Porque entre dos personas, una que está sacrificando a los dioses y otra el Ser, las escrituras establecen la superioridad de la segunda en los siguientes textos: «El que sacrifica al Ser[37] es mejor que el que lo hace a los dioses» (cf. Ś. XI, II, 6, 13) y «Sólo aquel que es practicado con ayuda de la meditación (es más potente)» (Ch. Up. I, 1, 10). La frase «sacrifica al Ser» es utilizada por Manu[38] en relación con el conocimiento del Ser supremo en la estancia. «Al verse (a sí mismo en todo y todo en sí mismo) llegó a ser el que hace el sacrificio al Ser (y obtuvo la independencia)» (M. XII, 91) significa que simplemente por la identidad de su visión llego a eso. La frase puede ser utilizada también con referencia a la primera condición del aspirante (a la realización del Ser). El que hace el sacrificio al Ser realiza actos rituales regulares para purificarse, como sabemos por las escrituras en textos como «Esta parte de mi cuerpo ha sido purificada por esto» (Ś. XI, II, 6, 13) y «Mediante los sacrificios que se refieren a la concepción» (M. II, 27). Estos textos muestran que los ritos regulares purifican el cuerpo y los órganos. Purificado por esos ritos el que sacrifica al Ser espera la identidad de visión. Y en esta o en otra vida futura alcanza la realización del Ser. El sentido es que por la identidad de visión llega a ser independiente. La frase «el que hace el sacrificio al Ser» se ha usado en relación a esta primera condición y muestra que los actos religiosos rituales junto con la meditación ayudan a acercarse a la realización.

Además textos como «Los sabios son de la opinión de que el alcanzar la unidad con Virāj[39], los proyectores del mundo, la Muerte (Yama), la Vida to-

37. Esta expresión seguramente se refiere al que hace el sacrificio de su identidad ilusoria con el cuerpo al Ser que intuye como su verdadera identidad.

38. Manu es un personaje legendario que personifica al padre de la raza humana. Literalmente quiere decir «humano». Como legislador de las leyes divinas para uso de los seres humanos es un mensajero entre dioses y hombres.

39. «Virāj», literalmente «el que brilla», es una de las maneras de nombrar al Brahman condicionado, Dios. Luego están los que proyectan directamente el universo y demás. Hay que tener en cuenta que toda la serie de manifestaciones divinas son siempre proyecciones de la conciencia, creaciones de la mente universal.

tal (Hiranyagarbha) y lo Indiferenciado es el más elevado resultado producido por la materia en su estado más puro (*sattva*)» (M. XII, 50) y «Todos ellos se funden en los cinco elementos» (*ibid.*, 90) muestran la fusión en los elementos y la consecución del nivel de los dioses.

Los que lean el último texto adquirirán un pobre conocimiento de los Vedas y eso puede dejarlos lejos del contexto (general de sus enseñanzas). El pasaje al que nos referimos no puede considerarse de simple elogio (como otros pasajes védicos) porque el capítulo en el que se encuentra trata de los resultados de las obras que culminan en la unidad con la Vida total y con el autoconocimiento, lo que es diferente de las obras. Y aquello corresponde a la parte que se ocupa del ritual (en los Vedas en general) y en las Upanisad en particular, respectivamente. Y vemos que el no efectuar los ritos prescritos y el llevar a cabo actos prohibidos conduce a la degradación del estado de objetos estáticos, de perros, de cerdos o de insectos, e incluso puede llegarse al de esas entidades elementales que comen desechos.

Además nadie puede pensar en actos prescritos o prohibidos que no sean los mencionados en las escrituras y la tradición, que el contravenirlos ocasione el convertirse en una entidad elemental, un perro, un cerdo o un objeto estático; o también los que tienen como resultado la existencia que conocemos a partir de la percepción y la deducción[40]. Y nadie niega que esos estados son resultado de pasadas acciones. Y como esos estados de conciencia bajos, de elemental, animal u objeto son el resultado de no haber realizado los actos prescritos o de hacer los prohibidos, hemos de entender que aquellos resultados más elevados que culminan en la unidad con la Vida total son con mayor motivo consecuencia de pasadas acciones. Así el pasaje que tratamos no se puede tomar como simples historias narradas para elogiar algo, como «Él cortó su propio rebaño» (Tai. S. II, I, 1, 4), «Él pregonó» (*ibid.*, I, V, 1, 1) y demás.

El objetor interviene entonces: Si esos pasajes no son historias, el tema que se debate también podría no serlo.

El vedantín contesta: Veamos. Todo esto no contradice la realidad del tema que tratamos[41] ni invalida nuestra posición. No podrías tampoco decir que la posición a la que se refiere el texto «Virāj, los proyectores del mundo, etc.» (M. XII, 50) es el resultado de actos rituales con fines materiales. Porque se ha establecido ya que tienen un nivel divino. Por tanto los ritos regulares y aquellos como el *sarvamedha* y el del caballo, practicados por personas con motivos interesados, llevan a conseguir la unidad con la Vida y demás. Pero a aquellos que realizan los actos religiosos regulares desinteresadamente, sólo para

40. La existencia fenoménica, a la que adjudicamos una realidad a partir de los datos sensoriales (percepción) y el pensamiento (deducción).

41. El tema es si las obras sólo pueden tener resultados dentro del ámbito de lo relativo o si por ellas se podría llegar a la liberación.

purificar su mente, éstos les ayudan en su camino hacia la realización. Las escrituras dicen: «Este cuerpo se ha hecho para realizar el Absoluto (Brahman)» (M. II, 28). Porque esos ritos ayudan indirectamente a esas personas, son apoyos para la realización[42]. No hay por tanto contradicción. Éste es el sentido que se explicará al final de la historia de Janaka, en el capítulo IV (IV, 4, 22).

Habéis citado los ejemplos del veneno y la cuajada. No son temas abiertos al debate, ya que se trata de objetos de percepción e inferencia. Pero aquellas (obras) que se conocen exclusivamente a través de las escrituras no pueden verse, en ausencia de afirmaciones explícitas, con propiedades análogas a las del veneno o la cuajada. Las escrituras no se consideran autoridad en asuntos que contradigan otros medios de conocimiento como por ejemplo si se dijera: «el fuego es frío y humedece las cosas». Mientras que si un texto se descubre que tiene el significado dado por las escrituras, la evidencia de los otros medios de conocimiento podría ayudar a verlo como una falacia. Por ejemplo el ignorante piensa en el firmamento como una superficie azul o en un insecto rojo como si fuera fuego. Se trata de percepciones sin duda, pero la evidencia de otros medios de conocimiento sobre la verdad de ellas las muestra como falacias, a pesar de ser experiencias. Por tanto la autoridad de los Vedas es inviolable y esto nos lleva a que tomemos un pasaje exactamente con el sentido que allí se ha probado y no según la estrechez de la mente humana. El sol no deja de revelar los objetos aunque la mente de los humanos sea así. Del mismo modo los textos védicos no pueden eliminar su sentido. Por eso queda probado que las obras no conducen a la liberación. Y esta parte del tratado se presentó para mostrar que los resultados de las obras entran dentro del ámbito de la existencia relativa.

1. *Entonces Bhujyu, nieto de Lahya, le preguntó: «Yājñavalkya: Viajando en Madra como estudiantes, estuvimos en la casa de Pantañcala del linaje de los Kapi. Su hija estaba poseída por un ángel (*gandharva*)*[43]*. Le preguntamos ¿quién eres tú? Y él dijo: "Soy Sudhanvan del linaje Angiras". E inquiriendo por los límites del mundo, le dijimos: "¿Dónde fueron los descendientes de Pariksit?". Y ahora yo te pregunto a ti, Yājñavalkya ¿dónde fueron los descendientes de Pariksit?, ¿dónde fueron?».*

Cuando el descendiente de Jaratkāru dejó de hablar, el nieto de Lahya, llamado Bhujyu, le preguntó: «Yājñavalkya...». La meditación en el sacrificio

42. Quiere decir sin duda que es un instrumento para llegar a la autorrealización que es lo Absoluto. Esto requiere, como vamos viendo, que la materia se haga *satvica*, es decir, armónica, pura. El cuerpo es templo de Dios.

43. Ángeles y músicos y cantores celestiales. Según la tradición védica, han sido trasmisores de verdades ocultas para los humanos.

del caballo se ha tratado al principio del libro, produce resultados colectivos e individuales. Tanto combinado con la meditación como por el mismo, es el más elevado de todos los actos rituales. Las escrituras dicen: «No hay nada peor que matar a un noble *brāhmana* ni nada más meritorio que el sacrificio del caballo». Porque con él se consiguen dos objetivos, los resultados colectivos y los individuales. En todas partes del universo se han mostrado los resultados individuales del sacrificio del caballo. Y se ha dicho: «La muerte se convierte en su Ser, y llega a ser uno con esas divinidades» (I, 2, 7). La muerte es hambre y también se llama inteligencia cósmica, el agregado, el nacido primero, el aire, la cósmica energía, verdad (*satya*) e Hiranyagarbha. Aquello que es la esencia del universo entero, individual y colectivo, el ser interno del cuerpo sutil de todos los seres, la esencia de lo sutil donde se encuentran las obras de todos los seres, aquello que es el más elevado resultado de los actos rituales y las meditaciones relacionadas con ellos, tienen como su campo todo el universo manifestado. Cuán lejos llega su rango, cuál es su extensión que flota alrededor como un globo, es lo que hay que establecer. Y si se hace esto, el mundo entero de la atadura y esclavitud será descrito. Para mostrar el carácter extraordinario de la meditación en identidad con el universo, tanto colectivo como individual, Bhujyu menciona un incidente de su propia vida. Piensa confundir de esta manera a su oponente. Viajamos por el territorio llamado Madra como estudiantes observando el voto adecuado a los estudios, o como sacerdotes llamados *adhvaryus*, «estuvimos en la casa de [...] su hija estaba poseída por un *gandharva*», un ser no humano. También la palabra puede aludir al fuego que se veneraba en la casa, la deidad que es sacerdote. Se dice esto por su conocimiento especial, ya que un ser ordinario no puede tener esa clase de conocimientos. Le rodeamos y le preguntamos: ¿quién eres tú?, ¿cuál es tu nombre y qué clase de ser eres? «Y el *gandharva* dijo que era...». Cuando le preguntamos por los límites del mundo, nosotros que éramos un grupo deseoso de conocer la extensión de la órbita cósmica, orgullosos de nuestra buena fortuna, le dijimos: «¿Dónde fueron los descendientes de Parksit?». Y el ángel (*gandarva*) nos contó todo sobre ello. Al haber sido yo instruido por un ser celestial sé algo que tú no sabrás. Y así quedarás derrotado. Ésta es la idea. Yo que poseo el conocimiento revelado por un ser celestial te pregunto: Yājñavalkya, ¿dónde fueron los descendientes de Pariksit?, ¿lo sabes? Dime: ¿dónde, dónde fueron?

2. *Yājñavalkya dijo: (el ángel) evidentemente te diría que ellos fueron donde van los que realizaron el sacrificio del caballo. Y ¿dónde van esos practicantes? Treinta y dos veces el espacio cubierto por el carro del sol en un día forma este mundo. Alrededor de él, cubriendo dos veces el área, está la tierra. Alrededor de la tierra, cubriendo dos veces el área, está el océano. Y ahí, en un espacio como el filo de una navaja o el ala*

de una mosca, que se encuentra completamente abierto a la unión (de las dos partes de la concha cósmica), ahí fueron. El fuego, Indra, en forma de halcón los entregó al aire, y el aire los llevó en su regazo a donde moran aquellos que realizaron el sacrificio del caballo. Por eso el aire es el conjunto de los diversos individuos, es el agregado de todas las cosas. Aquel que sabe esto, conquista la más lejana muerte. Después de esto, Bhujyu, el nieto de Lahya, se quedó en silencio.

Yājñavalkya dijo: «El ángel (*gandharva*) evidentemente te diría que...». Cuando su pregunta fue contestada Bhujyu preguntó: ¿y dónde fueron aquellos que realizaron el sacrificio del caballo? Para decirles donde fueron Yājñavalkya les describió las dimensiones del orbe cósmico: «treinta y dos veces...» cerca de la montaña Lokāloka. Es el mundo que constituye el cuerpo de *Virāj* donde las personas cosechan el fruto de sus actos pasados. Todo ello es el *Loka*. Y más allá está el *Aloka*[44]. Alrededor, cubriendo dos áreas de este mundo, está la tierra. Y del mismo modo alrededor de ella está el océano, al que los escritores de los Purānas llamarían después «agua de lluvia». Aquí se da el tamaño de la apertura en la unión de las dos partes de la concha cósmica. A través de esa apertura, como salida, aquellos que realizaron el sacrificio del caballo van fuera y se extienden. Tan fino como el fijo de una navaja y el ala de una mosca es esa apertura en la unión (de la concha).

La palabra «Indra» es un sinónimo de Dios. Aquí se refiere concretamente al fuego encendido en el sacrificio del caballo, y a la meditación en que se describe con las palabras «Su cabeza es el este» (I, 2, 3). El fuego (divino) en forma de halcón con alas, etc., salva a los descendientes de Pariksit, que han realizado el sacrificio del caballo y han entregado el fuego al aire, ya que al ser denso él (el fuego) no tiene acceso ahí. El aire los situó en sí mismo y formaron parte de él. Allí, donde se encontraban aquellos que anteriormente realizaron este sacrificio.

La historia termina así. Pero las escrituras nos dan el punto justo donde se dirigieron, poniendo por etapas la forma de la historia. Porque el aire (energía vital) es el ser interno de todos los seres, de los móviles y los inmóviles, y está también fuera de ellos. Por lo que es «el conjunto de los diversos individuos», en lo que se refiere al cuerpo, los elementos y los dioses. Y es además «el agregado» como energía vital cósmica. «Aquel que sabe esto» consigue la identidad con el aire en su forma individual y colectiva. Se dice lo que conquista la muerte más lejana, es decir, después de morir una vez ya no se

44. Como ya indicamos en la introducción a la tercera parte de este capítulo, se trata de Brahman condicionado, «el que brilla» literalmente. Se describe aquí por tanto un mundo que es el cuerpo de Dios. El *loka*, el lugar, es anterior al *aloka*, el no-lugar. Se refieren estos términos al límite entre lo manifestado y lo inmanifestado.

muere más. Y al ser contestada esta pregunta, Bhujyu, el nieto de Lahya, se quedó en silencio.

CUARTO *BRĀHMANA*

LO ABSOLUTO INCONDICIONADO, TU PROPIO SER

Se ha afirmado que una persona bajo el control de los órganos de percepción y sus objetos (*grahas* y *antigrahas*), que a su vez están dirigidos por los méritos y deméritos, toma y desecha repetidas veces estos órganos y objetos y transmigra. Y la perfección de los méritos se ha explicado que conciernen al universo manifestado colectivo e individual, ya que es la identificación con la Vida total (Hiranyagarbha) en estos dos aspectos. Aquí surgen las preguntas: ¿la entidad que transmigra bajo el control de los órganos y sus objetos existe o no?, y si existe ¿cómo es? Esto nos enseña sobre el Ser como una entidad distinta a la que presenta la pregunta de Usasta. Si alguien conoce Aquello como incondicionado y naturalmente libre de las acciones y sus factores, se libera de las ataduras, mencionadas antes, y de sus causas. El propósito de la narración ya lo conocemos.

1. *Entonces Usasta, hijo de Cakra, le preguntó: «Yājñavalkya, explícame qué es lo Absoluto (Brahman), el cual es una institución inmediata y una percepción directa, el ser que está dentro de todo». Y respondió Yājñavalkya: Aquello es tu ser que está dentro de todo.*

¿A cuál te refieres? Aquello que respira por la energía vital (prāna) *es tu ser que está dentro de todo. Lo que se mueve hacia abajo por la energía* (āpana) *es tu ser que está dentro de todo. La energía que sale fuera* (udāna)[45] *es tu Ser que está dentro de todo. Esto es el Ser que está dentro de todo.*

Lo Absoluto que es inmediato, no obstruido por el que ve, por el sujeto, por nadie, y directo, no se emplea en sentido figurado, como el oído y demás. Aquello que se considera lo Absoluto ¿qué es? El Ser que está dentro de todo. La palabra «Ser» se refiere al propio ser, pues es el sentido aceptado del término. Las palabras *Yat* y *Yah*[46] indican que el ser de todo es idéntico a lo Absoluto. Explícame lo que es ese ser con claridad, como se muestra una vaca cogiéndola por sus cuernos, como cuando decimos «Esto es».

45. La energía de *prāna* o energía vital se divide en *apāna*, que se ocupa de la eliminación y va hacia abajo, *samāna*, de la absorción, *vyāna*, de la circulación, y *udāna*, que conecta con los niveles superiores y va hacia arriba.

46. *Yah* y *Yat*, formas neutra y masculina del pronombre «Aquello» se refieren a lo Absoluto. Y al decir que Aquello es el ser de cada individuo, está presentándose la proposición básica de la filosofía vedanta advaita que a veces se ha resumido así: «Tú eres Aquello».

Ante esta pregunta Yājñavalkya respondió: «Es tu ser que está dentro de todo». La calificación que se da «que está dentro de todo» sugiere cualquier calificación. Aquello que es inmediato, sin obstrucción y directo o usado en sentido primario, Brahman, lo inmenso, el ser de todo y dentro de todo, todas esas especificaciones se refieren a él. ¿Qué es ese ser tuyo? Aquello que anima tus órganos y tu cuerpo es tu ser. Es el ser del cuerpo y los órganos. Primero existe el cuerpo. Dentro de él, el cuerpo sutil compuesto por los órganos. Y luego está aquello de cuya existencia se duda. ¿A cuál de éstos te refieres como mi ser que está dentro? Y Yājñavalkya respondió a esto diciendo: «Aquello que respira por la energía vital, lo que actúa en las fosas nasales y la boca», es decir, «por lo que ese aliento respira» (Ke. Up. I, 9) es tu ser, el ser individual del cuerpo y los órganos». El resto del pasaje tiene el mismo significado «lo que se mueve hacia abajo...» es aquello por lo que cuerpo y órganos respiran y hacen sus demás funciones como una marioneta de madera. Aunque operan por un principio inteligente, no pueden efectuar ninguna de sus funciones como la de respirar, y lo mismo sucede con una marioneta de madera. Y porque actúan por el ser que es distinto de ello, (el cuerpo y la mente) respiran y hacen otras funciones como la marioneta. Por tanto existe ese principio diferente del cuerpo y los órganos (los sentidos y la mente) que les hace realizar sus funciones.

2. *Usasta, hijo de Cakra, replicó: Entonces, tal como lo has explicado, puede ser una vaca o un caballo. Explícame lo que es Brahman, lo Absoluto, que es inmediato y directo, el ser que está dentro de todo. Es tu ser que está dentro de todo, insistió (el maestro).*

Yājñavalkya ¿qué está dentro de todo? No puedes ver al que es testigo de la visión, no puedes oír al que es auditor de la escucha, no puedes pensar al que es pensador del pensamiento, no puedes conocer al que conoce al conocimiento. Aquello es tu Ser que está dentro de todo. Todo lo demás es perecedero. Y después de esto Usasta Cakrayana se quedó en silencio.

Algunos proponen una cosa y luego tienen dudas, por eso diré algo más, hablaré, por ejemplo, de una vaca o un caballo que sólo se describen por ciertas características como el andar, y se dice «una vaca es algo que anda» o «un caballo es algo que corre». Así te has referido a Brahman, lo Absoluto, por ciertas características como el respirar. Para ser valiente, abandona tu juego que impulsa tu deseo de vacas[47] y explícame qué es lo Absoluto inmediato y directo, el ser que está dentro de todo.

47. Como remuneración por las enseñanzas de filosofía los maestros como Yājñavalkya solían recibir vacas. Pero sólo si los discípulos veían lo que decía como verdadero. Por eso hace esta referencia Usasta a las vacas.

Yājñavalkya contestó entonces: Me mantengo en la proposición que hice al principio. Tu ser es exactamente como lo he descrito. Me pides que presente el Ser como si fuera una jarra. No lo hago porque es imposible. ¿Por qué? Por su verdadera naturaleza, por ser el testigo de la visión, ya que eso es el ser. La visión puede ser de dos clases: ordinaria o real. La visión ordinaria es una función de la mente, conectada con el ojo. Es un acto y por serlo tiene un principio y un fin. Pero la visión que pertenece al ser es como el calor y la luz del fuego. Al ser la misma esencia del testigo, no tiene principio ni fin. Como aparece conectada con la visión ordinaria, que es producida y no es sino una limitación añadida, se habla de él (el Ser) como el testigo. Y se diferencia incluso en el testigo y la visión.

La visión ordinaria está siempre coloreada por los objetos vistos a través de los ojos y desde luego tiene un principio. Aparece conectada con la visión eterna del ser, aunque no es más que reflexión. Se origina y termina, ya que está penetrada por el otro (el Ser). Por tanto la visión eterna del Ser es, hablando metafóricamente, como la del testigo y aunque está eternamente contemplando, se dice de él que a veces ve y a veces no. Pero de hecho la visión del que ve nunca cambia. Así podemos decir en el cuarto capítulo: «Parece que piensa, parece que se mueve» (IV, 3, 7). Mientras «la visión del testigo nunca se puede perder» (IV, 3, 25). Éste es el sentido del pasaje siguiente: «Tú no puedes ver al que es testigo de la visión», es decir, al que penetra por su visión eterna en el acto de tu ordinaria visión. Y al ser un acto es afectado por los objetos vistos y revela sólo color (formas coloreadas), pero no el propio ser que lo penetra. Por eso no puedes ver al ser interno que es el testigo de la visión. No puede oír... no puedes pensar lo que penetra el pensamiento, no puedes conocer lo que penetra el conocimiento, la simple función del intelecto. Ésa es la verdadera naturaleza de Aquello. Por eso no es posible mostrarlo como se muestra una vaca.

Algunos explican este pasaje del testigo de diferente manera. Según ellos «el testigo de la visión» quiere decir «aquello que ve», el agente o causa de la visión en general, sin distinguir las diferentes clases. En otras palabras, ven el caso genitivo en el término «visión» como si tuviera la fuerza de un acusativo. Esa visión es causada y es un efecto como una jarra. El sufijo en la palabra *drastr* (testigo) indica acción. Por eso opinan estos comentadores que la expresión «el testigo de la visión» significa «el que realiza la visión». Pero se equivocan al ver que el término «de visión» resulta entonces redundante. E incluso si lo ven, lo toman como una repetición o un error en la lectura que no afecta a nada. Y no ponen atención a ello. ¿Por qué las palabras son redundantes? Lo son porque la palabra *drastr* misma tendría que ser suficiente para indicar la acción de la visión. Entonces sólo se podría decir: «No puedes ver al testigo». Porque el texto utiliza el sufijo *trc* con el verbo. Y en gramática eso siempre indica la acción del acto denotado por el verbo. Decimos sólo: «Alguien está conduciendo al viajero o al cortador». Y al no

tener un significado especial no diríamos «el viajero del viajar o el cortador de cortar». Las palabras extras deben considerarse una mera dilucidación, si existe una explicación alternativa. Y no se trata de un error de lectura, ya que todos por unanimidad lo aceptamos. Por tanto se trata de falta de comprensión de los comentadores y no un error por parte de los estudiantes.

No obstante, el modo en que lo hemos explicado, al decir que el Ser está capacitado para una visión eterna, como opuesta a la visión ordinaria, debería expresarse, según las dos palabras «testigo» y «visión», como descripción del sujeto y el objeto para tratar de definir la naturaleza del Ser. Eso estaría de acuerdo, incluso con el pasaje «La visión del testigo (nunca se puede perder)» que aparece en algún lugar (IV, 3, 23) y también con las frases «Por lo que los ojos ven» (Ke. Up. I, 7), «Por lo que el oído oye» (*ibid.*, I, 8) que se presentan en otro lugar. Además concuerda con la razón. En otras palabras, decir «El Ser puede ser eterno aun sin ser inmutable» es una contradicción al indicar que algo podría ser cambiante y a la vez eterno. Y en ese caso los textos escriturales «Parece que piensa, parece que se mueve» (IV, 3, 22), «La visión del testigo nunca se puede perder» y «La eterna gloria del que conoce el Absoluto» (IV, 4, 23) resultarían inconsistentes.

Hay una objeción: Pero los términos «testigo», «pensador» y «conocedor», podrían ser también inconsistentes si el Ser es inmutable.

No es así, *aclara el filósofo vedanta-advaita,* porque sólo aparecen esos términos en expresiones convencionales como cuando piensa la gente y no intenta definir la verdad del Ser. Y como las expresiones «el testigo de la visión» y otras no pueden ser explicadas, concluiremos que significan lo que hemos indicado. De ahí que el rechazo de los oponentes al término «de visión» se deba sólo a la ignorancia. Éste es tu ser, especificado con todos los epítetos señalados antes. Todo lo que no sea el Ser, tanto el cuerpo denso como el sutil que se compone de los órganos (incluida la mente), es perecedero. Sólo Aquél es imperecedero e inmutable. Y ante esto Usasta, el hijo de Cakra, se quedó en silencio.

QUINTO *BRĀHMANA*

EL DESCUBRIMIENTO DEL SER Y LA RENUNCIA A LO RELATIVO

Se ha hablado ya de las ataduras y sus causas simultáneas. La existencia de lo que es atadura y su distinción del cuerpo se ha conocido también. Aquí se describirá el conocimiento del Ser, que junto con la renunciación son los medios para liberarse de la esclavitud. Para ello se comienza presentando la pregunta de Kahola.

1. *Entonces Kahola, hijo de Kusītaka, le preguntó: «Yājñavalkya, explícame lo que es el Absoluto, Brahman, inmediato y directo, el Ser que*

está en el interior de todo». «Tu ser es lo que está en el interior de todo». «¿A qué te refieres, Yājñavalkya?». Aquello que está más allá del hambre y la sed, el dolor y la ilusión, la decrepitud y la muerte. Al conocer el Ser los brāhmanas *renuncian al deseo de tener hijos, riquezas, mundos y se dedican a una vida de mendicantes. El deseo de tener hijos es el deseo de riquezas y el de riquezas es el deseo de conseguir mundos. Todos no son sino deseos. Aquel que ha descubierto lo Absoluto, Brahman, después de un período de estudio y aprendizaje, debe tratar de vivir desde esa fuerza que viene del conocimiento de la verdad. Al conocer todo sobre la fuerza del conocimiento de la verdad y su estudio, se hace contemplativo. Y cuando conoce ya todo sobre el estado contemplativo y su opuesto, llega a ser un sabio* brahman. *¿Cómo se comporta el sabio que conoce lo Absoluto? Cualquiera que sea su conducta, es exactamente lo que él es. Y fuera de ello todas las cosas son perecederas. Después de esto, Kahola, el hijo de Kusītaka, se quedó en silencio.*

«Entonces Kahola...», explícame aquello que al conocerlo se está libre de ataduras. Yājñavalkya dijo: «Aquello es tu ser».

Surge una pregunta: ¿Usasta y Kahola preguntaron sobre el mismo ser o preguntaron sobre diferentes seres con similares características?

Algunos dicen: Deben ser diferentes seres. Sólo así las dos preguntas no serán una mera repetición. ¿Preguntaron ellos sobre el mismo Ser? Si es así, la primera pregunta tiene una meta, pero la segunda sería una redundancia. Y como el pasaje no es una mera dilucidación, deben ser diferentes el ser individual y el Ser supremo.

La respuesta del vedantín es: No, por el uso de la palabra «tu». Se ha dicho en la respuesta (de Yājñavalkya): «Aquello es tu ser» (III, 4, 1-2 y este texto). Y los mismos agregados de cuerpo y órganos no pueden tener dos partes, sino que cada uno posee un ser individual. Usasta y Kahola no se pueden referir a dos seres esencialmente diferentes uno de otro, ya que ambos no pueden ser, en sentido primario, un ser y estar dentro de todo, porque se trata de términos contradictorios. Si uno de los dos *brāhmanas* se refiere al Ser, primario y dentro de todo, el otro debe ser el no-ser, secundario y no dentro de todo. Por tanto debemos considerar que el mismo ser se menciona dos veces con la intención de decir algo especial sobre ello. Sólo la parte de la segunda pregunta, que es común con la primera, es una repetición de lo anterior, mientras que la segunda pregunta se presenta para completar cierto detalle no mencionado antes.

El objetor pregunta: ¿Cuál es ese detalle?

El vedantín responde: En la primera pregunta se ha establecido que hay un ser distinto del cuerpo, cuya atadura junto con las causas que la provocan se

ha denunciado ya. Pero en la segunda se añade algo más: que este Ser está más allá de atributos relativos como el hambre. Y éste es un detalle que al ser conocido junto con la renuncia libera de las ataduras indicadas antes. Por eso concluimos que, en ambos casos, la pregunta y la respuesta que terminan con las palabras «Aquello es tu ser que está en el interior de todo» tienen idéntico significado.

Surge una objeción: ¿Cómo puede tener el mismo ser atributos contradictorios como son el estar más allá del hambre, etc.?

El vedantín dice: La objeción no es válida, pues ya ha sido refutada[48]. Hemos dicho repetidas veces que la existencia relativa del ser no es más que una ilusión causada por su unión con las limitaciones añadidas como el cuerpo y los órganos (incluida la mente), que no son sino las modificaciones del nombre y la forma. Y hemos aclarado eso mientras explicábamos los aparentemente contradictorios pasajes de las escrituras[49]. Por ejemplo una cuerda, una madreperla o el firmamento pueden convertirse en una serpiente, plata y una superficie azul, respectivamente, debido a los atributos que la gente les atribuye, aunque por sí mismos son simplemente una cuerda, una madreperla o el firmamento. Por eso no existe contradicción en cosas que tienen distintos atributos.

El objetor dice: Y los textos upanisádicos «Sólo uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1) y «No existe ninguna diferencia en Aquello» (IV, 4, 19 y Ka. Up. IV, 11) ¿no son contradictorios con lo que decís al admitir la existencia de limitaciones añadidas de nombre y forma?

El vedantín responde: No. Eso ya se ha refutado con el ejemplo de la espuma del agua y la arcilla (con sus diversas formas). Pero cuando se prueban el nombre y la forma desde el punto de vista de la más elevada verdad a la luz de los anteriores textos escriturales, según se consideran diferentes del supremo Ser o no, dejan de ser entidades separadas, como la espuma y el agua o como las distintas modificaciones (de la arcilla) como una jarra. Y entonces los pasajes referidos «Uno solo sin segundo» y «No existen diferencias en Aquello» entran dentro del ámbito del punto de vista del Ser supremo, referido a la realización humana más elevada. Mientras que al partir de la ignorancia primordial, aunque la realidad de lo Absoluto permanezca tal como es: aquello a lo que nada puede tocar, lo mismo que en los ejemplos anteriores de la cuerda, etc., al no haber discernimiento en cuanto a las limitaciones añadidas como el cuerpo y los órganos (sentidos y mente) creados por el nombre y la forma, se mantiene esa visión natural de las añadiduras y la existencia fenoménica compuesta por cosas distintas de lo Absoluto (Brahman) tiene completa aceptación.

48. En el comentario de Śankara, cuando responde a la objeción duodécima en II, 1, 20.
49. En su comentario a II, 5, 15.

La irreal existencia fenoménica creada por la diferenciación es realmente un hecho para quienes no creen en cosas diferentes de lo Absoluto lo mismo que para aquellos que sí creen en ellas. Pero los que sólo creen en la más elevada verdad, mientras dialogan de acuerdo a las escrituras (*sruti*) sobre la existencia o no existencia de cosas aparte de lo Absoluto, concluyen que sólo Él es uno sin segundo, más allá de todas las relaciones finitas. Así no hay contradicción entre los dos puntos de vista. Nosotros no sostenemos la existencia de cosas diferentes de lo Absoluto en el estado en el que se ha descubierto definitivamente la verdad más elevada, tal como la sentencia escritural: «Uno sin segundo» y «Sin interior ni exterior» (II, 5, 19 y III, 8, 8). Tampoco negamos la validez, para el ignorante, de los actos, sus factores y sus resultados, mientras el mundo relativo de nombre y forma exista. Por tanto la visión escritural o la convencional dependen por completo de la sabiduría o la ignorancia. Y así no vemos contradicción entre ellas. De hecho todas las escuelas deben admitir la existencia o no-existencia del mundo fenoménico según se mire desde un punto de vista relativo o absoluto[50].

Con respecto a la naturaleza del ser tal como es en realidad, una vez más se plantea la pregunta: ¿Cuál es el Ser que está en el interior de todo Yājñavalkya? Y la respuesta es: «Aquello que está más allá del hambre y la sed». La palabra «que» en el texto se ha de construir con «estar más allá», «trascender», que viene a continuación enseguida. Como el firmamento que imagina el ignorante como cóncavo y azul en realidad no tiene esas características y no lo tocan. Así sucede con lo Absoluto, que aunque lo imagine como sujeto al hambre, la sed y demás el ignorante al pensar que él tiene hambre y sed, en realidad trasciende esas características, que no lo tocan naturalmente. Y las escrituras dicen: «(El Ser) no es afectado por el sufrimiento del mundo, ya que Él trasciende el mundo» (Ka. Up. II, 2, 11). Sufrimiento lo considera la gente ignorante. Aunque el hambre y la sed están ambas tratadas en el texto como funciones vitales.

El dolor es deseo. La disconformidad que se siente cuando se piensa en alguna cosa conveniente es la semilla del deseo. Porque nos afligimos con la ambición a causa del desagradable deseo. Mientras la ilusión es un error, una confusión que surge por una noción falsa, es la ignorancia la fuente total de todos los problemas. Las dos palabras no están unidas, el dolor y la ilusión producen diferentes resultados. Tienen su asiento en la mente. La decrepitud y la muerte con su centro en el cuerpo (son trascendidas por el Ser). La decrepitud es la modificación del cuerpo y los órganos marcados por las arru-

50. Hay que resaltar aquí la amplitud inusual de esta metafísica. Observemos que apunta a la visión de unidad de conciencia, pero incluye la perspectiva racional del estado habitual dualista de la mente como un momento anterior al descubrimiento de la no dualidad. Por ello no es una doctrina más de las interpretadas a partir del pensamiento dual.

gas, el pelo gris, etc. La muerte es la caída del cuerpo, la última modificación que le alcanza. Y todo aquello, el hambre y lo demás centrado en la energía vital, en la mente y en el cuerpo, que está presente en los seres en una ininterrumpida sucesión como los días y las noches, y como las olas en el océano, es llamado la existencia relativa o migratoria.

Pero Aquello que se describe como el testigo de la visión, aquello inmediato o no obstruido y directo o utilizado en sentido primario (no figurativamente), aquello que está en el interior de todo, el ser de todos los seres desde la Vida divina a una brizna de hierba, no es nunca tocado por los atributos relativos como el hambre y la sed, de la misma manera que al firmamento no le tocan impurezas como las nubes.

«Al conocer este Ser», la propia realidad que se expresa así: «yo soy Esto, el supremo Absoluto, vacío eternamente de atributos relativos y siempre pleno», los *brāhmanas* se mencionan como los únicos capaces de renunciación. Renuncia significa literalmente elevarse en dirección opuesta a algo. ¿A qué? Al deseo de tener hijos, que implica querer ganar este mundo al pensar: «Ganaremos este mundo a través de nuestros hijos». En otras palabras, se trata del matrimonio. El sentido es que ellos no se casan. Y el deseo de tener riquezas es el procurarse ganado y demás cosas que son medios para los actos rituales, para poder realizarlos y ganar el mundo de los antepasados, o también alguien podría ganar el mundo de los ángeles y dioses combinando los ritos con las meditaciones, lo que supone una riqueza celestial o también el del sol meditando en la Vida total (Hiranyagarbha).

Algunos dicen que no se puede renunciar a la riqueza celestial, ya que a través de ella es como se hace posible la renunciación. Pero esa opinión está equivocada. Porque la riqueza celestial también cae dentro de la categoría de los deseos como sabemos por el pasaje de las escrituras «Todo esto es deseo» (I, 4, 17). Se considera riqueza la meditación en los dioses como Hiranyagarbha, pues ella conduce al mundo de los dioses.

El conocimiento verdadero del Absoluto, que se refiere a la incondicionada Inteligencia pura, no puede, desde luego, ser el medio de alcanzar el mundo de los dioses. Veamos los textos escriturales «Por tanto Aquello es todo» (I, 4, 10) y «Porque él es el Ser de ellos» (*ibid.*). La renunciación tiene lugar por el conocimiento de la verdad de lo Absoluto como se afirma en «Al conocer el Ser». (Los *brāhmanas*) renuncian a esos tres objetos de deseo que conducen a los distintos mundos pero no al Ser. *Esanā* significa deseo, ya que las escrituras dicen: «Todo esto es deseo». Es lo mismo que decir que dejan de tener ambición por esas tres maneras de conseguir los mundos que no son el Ser.

Como los medios (para conseguir algo) implican un deseo por los resultados, todos los deseos se integran en un solo deseo. ¿De qué manera? El deseo por los hijos es el deseo por la riqueza, ya que ambos tienen medios iguales con resultados tangibles. «Y el deseo de riquezas es el deseo por los mundos, porque ambos se dirigen a los resultados. Las personas adoptan diferentes me-

dios al actuar por el deseo de los resultados. Y el deseo es uno, porque el deseo por los mundos no se cumple sin los medios necesarios y, como ambos no son sino deseos, uno es medio para conseguir el otro. Por tanto el que conoce la verdad del Absoluto no tiene nada que hacer con los actos rituales ni obras complementarias. Los *brāhmanas* en este texto son los de los tiempos pasados. Y esos ritos y sus complementos de los que aquí se hablan se refieren al cordón sagrado, que es el medio para los actos rituales que pertenecen a los dioses, a los antepasados y a los humanos, ya que se realizan a través de ellos.

Veamos los textos escriturales siguientes: «El hilo sagrado que se suspende con fuerza desde el cuello es para los ritos que pertenecen a los seres humanos (Tai. S. II, V, 2, 1). Por eso los antiguos *brāhmanas*, conocedores de la verdad del Absoluto, renunciaron a los ritos y a sus complementos como el del hilo sagrado y abrazaron la vida del renunciante conocido como *Paramahamsa*[51]. Llevaron una vida mendicante entre los mendigos manteniendo el ideal de vida de renuncia prescrita por la tradición revelada (*smrti*), el medio de vida propio de aquellos que la han tomado como refugio. Veamos los textos escriturales «El conocedor de la verdad del Absoluto no tiene signos», «el conocedor de la verdad de la religión que no tiene signos (debe practicar sus principios)» (Mbh. XIV, XVI, 51) y «Sus signos no están manifestados, ni tampoco su conducta» (cf. Va. X). Veamos ahora textos de las escrituras tradicionales (*srutí*): «Entonces él se hizo renunciante, llevó la túnica ocre, cortó sus cabellos, dejó de aceptar regalos...» (Jā. 5) y también: «Habiendo cortado sus cabellos y su copete y llevando suspendido el hilo sagrado...» (Ká. Up. I, II, 3).

Surge una objeción: El pasaje «Los *brāhmanas* renuncian [...] y viven una vida de mendicantes» debe tomarse como una alabanza, a causa del uso del tiempo presente. No tiene ninguno de los tres sufijos que denotan un precepto. Y teniendo en cuenta la fuerza de la alabanza, el abandono del cordón sagrado al igual que otros complementos de los actos rituales prescritos en las escrituras y la tradición, no obliga. «Sólo aquel que lleva el cordón sagrado puede estudiar los Vedas, oficiar en sacrificios o realizarlos» (Tai. Ā. II, 1, 1). En primer lugar el estudio de los Vedas está prescrito en la vida mendicante: «Abandonando el estudio de los Vedas se llega a ser un *sūdra*[52], por tanto se debe hacer (ese estudio)» (cf. Va. X). Y también en *Āpastamba*[53]: «Pronunciad la palabra únicamente cuando hayáis estudiado a los Vedas» (Āp. II, XXI, 10. 21). Las escrituras conde-

51. El significado literal de la palabra es «el supremo cisne». Se da este título al más elevado grado de un *sannyāsin*, o renunciante, dentro de la línea del Vedanta y en especial del Vedanta de Śankara. Conocemos en nuestra época este nombre porque lo sustentaban los maestros Rāmakrishna y Yogānanda.

52. Una persona que pertenece a la raza inferior, lo que supone una degradación para un *brahmana*, respetado como superior.

53. El *Āpastamba Dharmashātra* es un libro del siglo IV o V (a.C.) que trata de las prescripciones de las diferentes castas.

nan al que abandona el estudio de los Vedas en los versos «El dejar el estudio de los Vedas, el negarlos, la evidencia de engaño, el matar a un amigo y el comer comida prohibida o no comestible, esos seis actos son equivalentes a beber» (M. XI, 56). Y en segundo lugar leemos: «Se debe llevar el cordón sagrado mientras se sirve a los maestros, a los ancianos o a los huéspedes, y mientras se realizan sacrificios, se repiten fórmulas sagradas, se come, se enjuaga uno la boca y se estudian los Vedas» (Āp. I, XV, 1). Se prescribe el cordón sagrado como un complemento de esos actos. Las escrituras reveladas y de la tradición prescriben actos el atender a los maestros, estudiar los Vedas, comer y enjugarse la boca, como parte de los deberes de un renunciante. Por tanto no podemos interpretar que el texto tratado está a favor de eliminar el cordón sagrado.

Aunque se prescriba la renuncia a los deseos, se refiere a renunciar a tres deseos los que conciernen a tener hijos y demás, y no los de los ritos y sus medios. Si se abandonasen todos los actos rituales, ello equivaldría a hacer algo no prescrito por las escrituras y a eliminar el cordón sagrado, etc., prescrito por ellos. Esta omisión de los actos prescritos y la ejecución de los prohibidos serían una grave ofensa. Por eso el aceptar que una insignia como el cordón sagrado debe abandonarse es simplemente una afirmación de ciegos que siguen a ciegos.

El vedantín contesta a esto: No. Porque las escrituras dicen: «El renunciante debe dejar el cordón sagrado, el estudio de los Vedas, y todas esas cosas» (Kś. Up. 4 y Kr. Up. 2). Además la última meta de las Upanisad es enseñar el conocimiento del Ser. Esto ha sido establecido en «Se debe tomar conciencia del Ser, oír acerca de Él, reflexionar en Él...» (II, 4, 5). Y es del conocimiento común que el Ser hay que conocerle inmediata y directamente, como el que está en el interior de todo, como el que no tiene atributos relativos. Y como toda esta Upanisad trata de expresar esto, el pasaje en cuestión no puede formar parte de alguna otra prescripción y por tanto no es una simple alabanza. Tenemos que llegar al Ser, y al no tener atributos, como el hambre y demás se le ha de conocer de diferente manera de como se conocen los medios y los resultados de una acción.

Conocer al Ser como si estuviera identificado con todo eso es ignorancia. Veamos las escrituras: «Mientras el que adora algún dios pensando: Él es uno y yo soy otro, no ha comprendido (I, 4, 10), «Va de muerte en muerte quien piensa que hay diferencias en Aquello» (IV, 4, 19 y Ka. Up. IV, 10), «Se ha de tomar conciencia de Aquello como uno» (IV, 4, 20), «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1), «Tú eres Aquello» (Ch. Up. VI, 8, 7). Los medios y los resultados son como el hambre, y caen bajo la categoría de ignorancia como se comprueba en cientos de textos como el siguiente: «Cuando parece que hay dualidad» (II, 4, 14 y IV, 5, 15), «El que adora algún dios pensando: "Él es uno y yo soy otro", no ha comprendido», «Mientras los que conocen Aquello de otra manera (se hacen dependientes)» (Ch. Up. VII, 25, 2).

La sabiduría y la ignorancia no pueden coexistir en el mismo individuo porque son contradictorias como la luz y la oscuridad. Por eso es impensable que

el que ha descubierto el Ser tenga relaciones con la esfera de la ignorancia que se refiere a las acciones, sus factores y sus resultados, pues eso se ha indicado en «Va de muerte en muerte» (IV, 4, 19). Todas las acciones con sus factores y resultados caen bajo la categoría de ignorancia y son ocasiones para desviarse de la ayuda del conocimiento de la verdad, lo opuesto a la ignorancia. Y los complementos como el cordón sagrado caen en la misma categoría.

Por lo tanto el deseo se opone al Ser, ya que deriva de cosas diferentes del Ser, el cual por su misma naturaleza no es medio ni resultado de ningún acto. Los medios y los resultados de una acción son deseos. Y el cordón sagrado y las ceremonias que se realizan con ellos están dentro del campo de los medios. Esto se ha demostrado en la proposición «Todos no son sino deseos» (en el texto que se está comentando). Los medios como el cordón sagrado y las ceremonias que se realizan por ellos caen en el campo de la ignorancia, son formas de deseos y son cosas de las que hay que desviarse, por lo que se prescribe indudablemente la renuncia a todo ello.

Dice el objetor: Esta Upanisad proclama el conocimiento del Ser, y el pasaje que se refiere a la renuncia a los deseos es una simple alabanza de ello y no una prescripción.

No, *dice el vedantín*. Porque ha de realizarlo el mismo individuo al que se prescribe el conocimiento del Ser. Los Vedas no pueden prescribir algo y no prescribir algo en relación al mismo individuo. En las escrituras se relacionan el prensar, el verter y el beber (el *soma*) con la misma persona que debe prensar el jugo, ponerlo en el fuego y beber lo que queda, ya que las tres cosas son obligatorias; del mismo modo el conocimiento del Ser, la renuncia a los deseos y el mendigar deben estar relacionados con la misma persona si fuera sólo eso obligatorio.

El objetor pregunta: ¿Y si dijéramos que estar bajo la categoría de la ignorancia, tener deseos, abandonar el cordón sagrado, etc., es un simple corolario de la prescripción del conocimiento del Ser y no una prescripción separada?

El vedantín responde: No. Teniendo en cuenta que está relacionada con el mismo individuo, con la prescripción del conocimiento del Ser, la naturaleza obligatoria de esa renunciación que incluye el mendigar resulta claramente establecida. Y la objeción de que es una simple alabanza por el uso del tiempo presente no puede sostenerse, ya que es análogo a prescripciones como la del poste del sacrificio que ha de hacerse de madera de higuera.

El objetor continúa: Admitimos que el pasaje «Los *brāhmanas* renuncian a los deseos [...] y llevan una vida de mendigantes» prescribe la vida de renunciante. En esa vida medios como el cordón sagrado y ciertas insignias se prescriben por las escrituras reveladas y tradicionales (*sruti* y *smrti*). Por tanto el texto que tratamos se refiere a otros complementos distintos a ése, aunque los anteriores estén relacionados con el deseo, por lo que se debe renunciar a ellos.

No es así, *dice el vedantín*. Porque sabemos que hay otra clase de vida de renuncia diferente de ésta. La anterior se refiere al mismo individuo en cuan-

to al conocimiento del Ser y se caracteriza por la renuncia a los deseos. Esta vida forma parte del conocimiento del Ser por esa renuncia a los deseos, que contradicen al conocimiento del Ser y caen en el ámbito de la ignorancia. Además de ésta existe otra forma de vida que conduce al mundo de la Vida divina[54] y demás. Y a esta última clase de vida se refieren el cordón sagrado y las insignias particulares prescritas. Al existir una clase de vida en la que el adoptar medios que conllevan deseos es un deber peculiar de esa forma de vivir, resulta erróneo contradecir el conocimiento del Ser que prescriben todas las Upanisad.

El tratar de adoptar medios como el cordón sagrado que entran dentro de la ignorancia y conllevan deseos contradeciría el conocimiento verdadero del propio ser, que no es medio ni resultado de ningún acto y está vacío de atributos relativos, como el hambre, por ser idéntico al Absoluto (Brahman). Y es erróneo contradecir este conocimiento, ya que todas las Upanisad llevan a él[55].

Pregunta entonces el objetor: ¿Y no contradicen las mismas escrituras estas enseñanzas de adoptar los deseos en los mundos, si (los *brāhmanas*) llevan una vida de mendigos? Es decir, después de prescribir la renuncia a los deseos se enseña en la misma rama (escritural) el adoptar una parte de ellos como por ejemplo el mendigar. ¿Eso no implica el adoptar también otras cosas relacionadas?

No, *responde el vedantín*. El mendigar no implica otras cosas. El beber lo que resta (del jugo del *soma*) después de que la oblación ha sido ofrecida como se refiere sólo a la colocación de lo que queda no implica nada más. Y el mendigar no tiene efectos purificadores. El beber el jugo puede purificar a una persona, pero no el mendigar. Aunque puede haber algún mérito en observar las reglas respecto a esto, su aplicación al conocedor de la verdad de lo Absoluto es inadmisible.

El objetor dice: Si eso es así ¿a qué viene esa mención del mendigar su comida?

El vedantín responde: Es correcto, porque el pasaje prescribe la eliminación de otros medios de subsistencia.

Dice el objetor: Sin embargo, ¿qué necesidad hay de ello?

Ninguna, *contesta el vedantín*. Si ya ha llegado a cierto punto de comprensión y realización, aceptamos esa opinión. En cuanto a los textos que se refieren a la vida del renunciante como «Sólo quien lleva el cordón sagrado puede estudiar (los Vedas)» (Tai. Ā. II, 1, 1) ya hemos respondido a vuestra objeción al decir que concierne únicamente a los que no han descubierto lo Absoluto. Tenemos que señalar que de otro modo el conocimiento del Ser

54. Hiranyagarbha, literalmente «huevo dorado». El estado potencial de la Vida.

55. La idea central de las Upanisad, que Śankara hace resaltar aquí, es que el Ser de cada ser humano, aunque parezca separado al pensamiento conceptual, es uno e idéntico al Absoluto.

sería contradictorio. Así los que conocen Brahman, lo Absoluto, no tienen que hacer ninguna clase de obras[56], como vemos en los siguientes textos tradicionales (*smrti*): «Los dioses consideran conocedor de Brahman al que no tiene deseos, al que no realiza obras, al que no saluda ni alaba a nadie, a aquel cuyas obras han sido agotadas[57], mientras él permanece inmóvil» (Mbh. XII, CCLXIX, 34). E incluso «El conocedor de lo Absoluto no lleva signos distintivos» y «Por lo que el conocedor de la religión no lleva signos» (cf. Mbh. XIV, XVI, 51). Por lo tanto el que conoce el Ser debe abrazar el voto de la orden más elevada de renunciantes que se caracteriza por la renuncia a los deseos y el abandono de todas las obras y sus medios.

Los antiguos *brāhmanas*, que sabían que el Ser era diferente de los medios y resultados de las acciones[58], renunciaron a todos los deseos, que son esos medios y resultados, y llevaron una vida de mendicantes. Abandonaron las obras que producen resultados visibles e invisibles y sus medios. Por tanto, en estos días el conocedor de lo Absoluto, al conocer todo sobre la enseñanza o sobre ese conocimiento del Ser por el maestro y las escrituras, al ser experto en ello, debe renunciar a los deseos. Ésa es la culminación del período de aprender y sobreviene con él, ya que (la comprensión de la verdad) se contradice con (el mantenimiento) de los deseos. Como el aprendizaje acerca del Ser no sobreviene sin la eliminación de los deseos, la renuncia a ellos viene directamente unida con el conocimiento de la verdad del Ser. Esto se enfatiza con el uso del sufijo *ktvāc* en el texto que tratamos, referente a la misma persona que tiene el conocimiento del Ser.

Por tanto el que conoce lo Absoluto, después de renunciar a los deseos, debe tratar de vivir a partir de esa fuerza que viene del conocimiento de la Verdad[59]. Los demás, los ignorantes del Ser, derivan su fuerza de los medios y los resultados de las acciones. El conocedor de lo Absoluto evita esto último y decide actuar por la fuerza que viene de la verdad del Ser, que naturalmente es distinta de los medios y resultados de una acción. Al hacer esto, sus órganos dejan de tener poder para arrastrarle hacia abajo, hacia los objetos de deseo. Únicamente el necio que no tiene la fuerza de la comprensión de la Verdad es atraído por los ór-

56. Como venimos viendo por el contexto, Śankara se refiere aquí a las obras prescritas por los libros revelados y tradicionales, actos rituales, etc.; sería absurdo interpretar que el sabio no hace nada.

57. Es lo mismo que decir que ha agotado el «*karma*», la acción y retribución, según las leyes de causa y efecto de la existencia relativa. Y las obras quedan agotadas en este sentido cuando se actúa sin buscar resultado, sin deseo, como sabemos por otros textos upanisádicos y en especial por la Bhagavad Gītā.

58. Que está más allá de la causalidad.

59. El que ha descubierto la Verdad absoluta más allá de las verdades relativas no tiene ya ningún «deber» ni siquiera el que aquí se indica «tratar de vivir...». Lo que sucede es que espontáneamente actuará según la fuerza de la verdad porque en eso consiste su lucidez y su libertad. La explicación sankariana es muy clara cuando se vivencia.

ganos hacia los deseos de objetos visibles e invisibles. La fuerza es la total eliminación de la visión de los objetos por el conocimiento de la verdad del Ser[60]. Y el conocedor de lo Absoluto debe tratar de vivir a partir de esa fuerza. Otro texto escritural señala: «Por el propio Ser se adquiere la fuerza» (Ke. Up. II, 4) y también: «El Ser es inalcanzable para el débil» (Mu. Up. III, 2, 4).

«Al conocer todo sobre esa fuerza y ese aprendizaje el ser humano se hace meditativo». En otras palabras, llega a ser un «yogui»[61]. Lo que un conocedor de lo Absoluto debe hacer es eliminar todas las ideas sobre el no-ser[62]. Él conoce todo sobre el estado contemplativo, que es el resultado de lo anterior y sobre su opuesto[63] y llega a ser un conocedor de Brahman, de lo Absoluto, o aquel que ha llegado a esa meta. Y tiene la evidencia de que todo es lo Absoluto. Es un *brāhmana* porque ha llegado a la meta del que conoce a Brahman. Y entonces su nivel (social) como conocedor de lo Absoluto es verdadero literalmente.

Dice el texto: «¿Cómo se comporta el sabio que conoce lo Absoluto?». «Cualquiera que sea su conducta, es exactamente lo que él es». (Es la conducta de) un conocedor de Brahman tal como antes se ha descrito. La expresión «Cualquiera que sea su conducta» se presenta al atribuir ese estado al que ha comprendido lo Absoluto, y no significa conducta descuidada. Excepto este estado de realización de lo Absoluto, que es el verdadero estado del propio Ser que está más allá del hambre y demás, que está eternamente pleno, todas las demás cosas, es decir, los deseos que entran en la categoría de ignorancia, son perecederos, tienen una base conflictiva, problemática, y carecen de sustancia real como un sueño, una ilusión o un espejismo. Sólo el Ser es desapegado y eternamente libre. «Después de (oír) esto, Kahola, el hijo de Kusītaka, se quedó en silencio.»

SEXTO *BRĀHMANA*

EL INQUIRIR ACERCA DEL MUNDO RELATIVO

1. *Entonces Gārgī, la hija de Vacaknu, le preguntó: Yājñavalkya, si todo esto está interpenetrado por el agua, ¿por qué está interpenetra-*

60. El ver los objetos como realidades se acaba por la fuerza de la verdad. A partir de entonces se verán como formas de la conciencia.

61. Un *gñani-yogui*, una persona con sabiduría que por su comprensión de la verdad está en la vía de la libertad. Aunque aquí no se indique la palabra *gñani*, sabio, se sobrentiende por el contexto, ya que los demás yoguis llevan un camino de purificación previo a este conocimiento de la verdad sobre el Ser o lo Absoluto.

62. Sobre lo que no es el Ser, es decir, todas las cosas como realidades separadas.

63. El estado contemplativo es el resultado de la contemplación de la verdad del que se ha hablado, mientras su opuesto es el estado habitual de una mente alienada por la identificación con los objetos percibidos sensorial y racionalmente.

da el agua? Por el aire, Gārgī. Y ¿por qué está interpenetrado el aire? Por el firmamento, Gārgī. Y ¿por qué lo está el firmamento? Por el mundo de los gandharvas, *Gārgī. Y el mundo de los* gandharvas *¿por qué está interpenetrado? Por el sol, Gārgī. ¿Y el sol? Por la luna, Gārgī. ¿Y la luna? Por las estrellas, Gārgī. Por el mundo de los dioses, Gārgī. ¿Y el mundo de los dioses? Por el mundo del dios Indra, Gārgī. ¿Y el mundo de Indra? Por el mundo de Virāj, (el creador), Gārgī. ¿Y el mundo de Virāj? Por el mundo de Hiranyagarbha, (la Vida potencial), Gārgī. ¿Y el mundo de Hiranyagarbha?*

Yājñavalkya respondió: Gārgī, no vayas tan lejos en tu inquirir para que no caiga tu cabeza. Preguntas por una deidad de la que no se debe razonar. No vayas demasiado lejos en tu inquirir. Y después de esto Gārgī, la hija de Vacaknu, se quedó en silencio.

Las tres secciones que refieren la historia de Śākalya se presentan para describir la naturaleza de lo que se ha establecido como el inmediato y directo Brahman, lo Absoluto, el ser que está en el interior de todo. Los elementos desde la tierra al espacio se colocan uno dentro de otro. La intención es mostrar cómo un aspirante, el sujeto o el que ve, puede tomar conciencia de su propio ser, inmediato y directo, el que está en el interior de todo y más allá de todos los atributos relativos. El modo de hacerlo es tomar cada elemento relativo y externo y eliminarlo.

Si todo esto, lo que está compuesto de tierra, está interpenetrado dentro y fuera (literalmente colocado como los hilos del tejido en la ropa) por el agua, de otra manera estaría disperso como una mano llena de harina de cebada. La siguiente inferencia lo sugiere: Observamos que cualquier efecto, limitado y denso, es interpenetrado respectivamente por su causa ilimitada y sutil, como la tierra, por ejemplo, és interpenetrada por el agua. Del mismo modo cada elemento precedente debe interpenetrar al que le sucede (en la serie), hasta llegar al ser que está en el interior de todo. Esto es lo esencial de la pregunta.

Aquí los cinco elementos están colocados de manera que el que precede es sostenido junto con los elementos que le suceden, su causa, más sutil y penetrante. Y no hay nada más allá del Ser supremo, que es diferente de los elementos, ya que las escrituras hablan de «La Verdad de la verdad» (II, 1, 20 y II, 3, 6). La verdad son los cinco elementos y la Verdad de la verdad es el Ser supremo.

«¿Por qué está interpenetrada el agua?». Como es también un efecto denso y limitado, debe estar interpenetrada por algo, ¿qué es? Todas las preguntas siguientes están construidas de esta manera. «Por el aire, Gārgī». Se podría objetar que la respuesta podría ser el fuego, a lo que responderíamos que la respuesta es correcta. El fuego no puede manifestarse por sí mismo, independiente de los demás elementos. Se necesita la ayuda de partículas de tierra

o agua. Por eso no se menciona interpenetrando el agua. «¿Por qué está interpenetrado el aire?». «Por el firmamento, Gārgī». Los mismos elementos combinados con otros forman el firmamento. Y está interpenetrado por el mundo de los *gandharvas*, éste por el sol, el sol por la luna, la luna por las estrellas, las estrellas por el mundo de los dioses, y éste por el mundo de Indra, éste, a su vez, por el mundo de Virāj, es decir, por los elementos que componen el cuerpo de Virāj. El mundo de Virāj está interpenetrado por el mundo de Hiranyagarbha, es decir, por los elementos que componen todo el universo en potencia. El plural se usa en el término («mundos») porque se encuentran colocados en orden ascendente, según su sutileza. Cada uno está compuesto por los cinco elementos transformados de manera que lleguen a formar moradas para la experiencia de los distintos seres.

Ante la pregunta ¿Por qué está interpenetrado el mundo de Hiranyagarbha? Yājñavalkya respondió: «No vayas tan lejos en tu inquirir». Desaprobando el método de inquirir en la naturaleza de la deidad, le decía que no se debe tratar de conocer por razonamiento lo referente a lo divino, a lo cual sólo se debe uno aproximar por la instrucción personal (*āgama*). La naturaleza de la divinidad hay que conocerla mediante las escrituras. Y la pregunta de Gārgī era razonada. Se desaprueba este medio de acercamiento [...] Por tanto, Gārgī, no vayas demasiado lejos en tu inquirir, a no ser que quieras morir[64]. Después de esto, Gārgī, la hija de Vacaknu, se quedó en silencio.

SÉPTIMO *BRĀHMANA*

EL HILO CONDUCTOR Y EL QUE LO DIRIGE

1. *Entonces Uddālaka, hijo de Aruna, dijo: Yājñavalkya, vivíamos en Madra en la casa de Patñacala Kāpya, estudiando las escrituras sobre los sacrificios. Su esposa estaba poseída por un ángel (*gandharva*)*[65]. *Le preguntamos quién era. Y dijo que era Kabandha, el hijo de Atharvan. Se dirigió a Patñacala Kāpya y a los que estudiábamos los sacrificios, diciendo: ¿Conoces, Kāpya, el hilo conductor*[66] *por el que están*

64. Sólo si quieres morir a la ilusión de un mundo fenoménico como realidad debes inquirir hasta descubrir la verdad última: la no-dualidad. Pero si no hay tal demanda interior o vocación, el mero razonar sobre el origen no conduce más que a coleccionar pensamientos o doctrinas pensadas. También podría tener el sentido directo de advertirle Yājñavalkya que iba a ser derrotada por la vía racional si penetraba en un ámbito que sólo al cambiar de estado de conciencia puede comprenderse.

65. Los *gandharvas* son ángeles. Ver nota en la estancia número 1 en el tercer Brāhmana.

66. *Sūtra* es, literalmente, hilo. Se emplea con frecuencia esta palabra en los textos védicos con el sentido de «lo que une» o «lo que conduce» a algo.

unidas esta vida, la próxima y todos los seres? Patñacala Kāpya dijo: No conozco ese hilo, Señor. Y el ángel le dijo a él y a los estudiantes: ¿Conoces, Kāpya, al director interno que controla esta y la próxima vida y a todos los seres desde dentro? Patñacala Kāpya dijo: No conozco ese hilo, Señor. El ángel le dijo a él y a los estudiantes: El que conoce ese hilo conductor y al director interno de él, conoce a Brahman, conoce los mundos, conoce los dioses, conoce los Vedas, conoce los seres, conoce el ser, conoce, en fin, todas las cosas. Y nos explicó todo. Yo lo sé.

Si tú, Yājñavalkya, no conoces ese hilo y al que lo dirige internamente, y sin embargo te llevas las vacas[67] *que pertenecen únicamente a los conocedores de Brahman, tu cabeza caerá.*

Gautama, conozco ese hilo conductor y al director interno de él, dijo Yājñavalkya. Cualquiera puede decir: yo lo conozco, yo lo conozco, replicó el interlocutor. Y añadió: Dinos lo que conoces.

Aquí se describe el hilo conductor, esa recóndita entidad del mundo de la Vida divina (Hiranyagarbha). A este hilo conductor debemos aproximarnos a través de la instrucción personal, que se presenta aquí con una anécdota. Desde la Vida potencial en Hiranyagarbha hasta una brizna de hierba todo está unido, sujeto como una guirnalda con un hilo. Y Kāpya respondió con reverencia: «No conozco ese hilo, Señor». El ángel volvió a dirigirse al maestro y a nosotros: «¿Conoces, Kāpya, al director interno que controla esta y la próxima vida y a todos los seres desde dentro?», especificó. Es la causa de sus movimientos como los de una marioneta de madera, y les hace realizar sus funciones respectivas. Una vez más con reverencia Kāpya dijo: «No le conozco, Señor».

El ángel dijo entonces, para ensalzar la meditación el hilo y su director interno: Kāpya, el que conoce ese hilo conductor y ese director interno que está dentro de él y le dirige, tal como ha sido descrito antes, conoce realmente a Brahman, o el Ser supremo, conoce a los mundos, como la tierra, controlados por el director interno, conoce a los dioses como el fuego, que presiden esos mundos, conoce los Vedas, que son autoridad para todos, conoce los seres, Viraj y los demás, que se sostienen juntos por el hilo y son controlados por el director interno que está dentro de él, conoce el ser, el actor y experimentador controlado por el mismo director interno, y conoce, por fin, todas las cosas, el universo entero controlado por igual. Esta manera de exaltar la meditación en el hilo conductor y en el director interno incitó a Kāpya, y también a nosotros, a escucharle.

67. Las vacas concedidas en concurso al más sabio.

Entonces el ángel nos explicó ambos temas. Yo conozco esta meditación en el hilo (*sūtra*) y en el director interno por haber sido instruido por el ángel. Si tú, Yājñavalkya, no conoces ese hilo conductor, es decir, no conoces a Brahman, al Absoluto, y sin embargo injustamente te llevas las vacas que pertenecen sólo a quien lo conoce, te quemaré con mi maldición y tu cabeza caerá. Al ser imprecado así, Yājñavalkya contesta: Conozco, Gautama (descendiente de él) ese hilo conductor [...] del que te habló el ángel y ese director interno al que conoces por él. El interlocutor replicó: Cualquiera, cualquier necio, puede decir lo que dices, yo lo sé, yo lo sé, riéndose él mismo. ¿De qué vale esa jactancia? Demuéstralo de hecho. Dinos lo que conoces.

2. *Dijo (Yājñavalkya): El aire (Vāyu), Gautama, es ese hilo conductor. Por ese hilo del aire, ésta, la próxima vida y todos los seres están unidos. Por eso, Gautama, cuando una persona muere, se dice que sus miembros se han desatado, porque estaban unidos, Gautama, por el hilo del aire. Eso es correcto, Yājñavalkya. Ahora describe al director interno.*

Se describe el hilo (*sūtra*) que se refiere, hasta el momento presente, a la Vida potencial de Hiranyagarbha, como tierra y agua; ese hilo que sólo puede conocerse por la instrucción personal. Y para esto se presenta la pregunta de Uddālaka en el párrafo precedente.

Yājñavalkya responde diciendo: «El aire (Vāyu), Gautama, es ese hilo conductor y nada más»[68]. Vāyu es aquella sutil entidad que como el espacio sostiene la tierra, que es la materia del cuerpo sutil, con sus diecisiete constituyentes[69], donde están inherentes las acciones e impresiones pasadas de los seres. Es colectivo e individual a la vez y sus formas externas, como las olas de un océano, son los cuarenta y nueve *maruts*[70]. El principio del aire se llama *sūtra*. Por ese hilo (*sūtra*) del aire esta vida, la próxima y todos los seres están unidos. Esto se sabe e incluso pertenece al conocimiento común. Porque el aire, ese hilo conductor que mantiene todo, Gautama, cuando una persona muere se dice que sus miembros se han desatado. Cuando el hilo se va las gemas que estaban sujetas en él se esparcen. Así sucede con el aire que es el hilo (*sūtra*). Si los miembros de una persona están sujetos en él como gemas en un hilo, es natural que se desaten cuando el aire (Vāyu) se va.

Concluiremos, por tanto, que estaban unidos por el hilo conductor (*sūtra*) o el aire (Vāyu). «Eso es correcto, Yājñavalkya. Has descrito bien el *sūtra*.»

68. El aire se identifica con la energía vital por la respiración, por lo que el hilo conductor del universo es la energía vital.

69. Podrían ser los diez órganos, las cinco funciones vitales, la mente (*manas*) y el intelecto (*budhi*). Pero hay también otras maneras de distribuir estos constituyentes sutiles.

70. Dioses védicos hijos de Rudra, del océano, del cielo y de la tierra.

«Ahora describe al director interno» que está dentro de él y le controla. Y Yājñavalkya dijo:

3. *Aquel que mora en la tierra, pero dentro de ella, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, el que controla la tierra desde dentro, es el director interno, tu propio Ser inmortal.*

El que mora en la tierra [...] es el director interno. Todas las personas habitan la tierra, por lo que podría suponerse que la referencia se hace a una de ellas. Para excluirse esa posibilidad, el texto especifica que está dentro de la tierra. Se podría pensar que la deidad identificada con la tierra es el director interno. Por eso el texto indica: a quien la deidad identificada con la tierra no conoce, como una entidad distinta que habita dentro de ella, cuyo cuerpo es la tierra misma y no otro. El cuerpo es el mismo de la deidad de la tierra. El cuerpo implica también otras cosas. Por ejemplo los órganos de la deidad de la tierra son el resultado de sus propias acciones pasadas. Y también son los del director interno, porque él no tiene acciones pasadas, ya que es libre por siempre.

Como por naturaleza él se dedica a dar cosas a otros, el cuerpo y los órganos del anterior le sirven como suyos. Porque él no tiene cuerpo y órganos propios. Esto se expresa como sigue: «Cuyo cuerpo es la tierra», el cuerpo y órganos de la deidad de la tierra están hechos para obrar o dejar de obrar por la mera presencia de Dios como testigo. Iśvara, llamado también Nārāyana, el que controla la deidad de la tierra, la dirige a su particular actividad desde dentro, es el director interno por el que me has preguntado, tu propio inmortal Ser, y también el mío y el de todas las criaturas. «Tú» implica también «otro». «Inmortal» quiere decir sin atributos relativos.

4. *El que mora en el agua, pero dentro de ella, a quien el agua no conoce, cuyo cuerpo es el agua, y quien controla el agua desde dentro, es el director interno, tu propio, inmortal ser.*

5. *El que mora en el fuego, pero dentro de él, a quien el fuego no conoce, cuyo cuerpo es el fuego, y quien controla el fuego desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

6. *El que mora en el firmamento, pero dentro de él, a quien el firmamento no conoce, cuyo cuerpo es el firmamento, y quien controla el firmamento desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

7. *El que mora en el aire, pero dentro de él, a quien el aire no conoce, cuyo cuerpo es el aire, y quien controla el aire desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

8. *El que habita en el cielo, pero dentro de él, a quien el cielo no conoce, cuyo cuerpo es el cielo, y quien controla el cielo desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

9. *El que mora en el sol, pero dentro de él, a quien el sol no conoce, cuyo cuerpo es el sol, y quien controla el sol desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

10. *El que mora en las cuatro partes del espacio*[71] *de ellos, a quien las cuatro partes no conocen, cuyo cuerpo es las cuatro, y quien controla las cuatro desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

11. *El que mora en la luna, pero dentro de ella, a quien la luna no conoce, cuyo cuerpo es la luna, y quien controla la luna desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

12. *El que mora en el espacio (*akasa*)*[72]*, pero dentro de él, a quien el espacio no conoce, cuyo cuerpo es el espacio, y quien controla el espacio desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

13. *El que mora en la oscuridad, pero dentro de ella, a quien la oscuridad no conoce, cuyo cuerpo es la oscuridad, y quien controla la oscuridad desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

14. *El que mora en la luz, pero dentro de ella, a quien la luz no conoce, cuyo cuerpo es la luz, y quien controla la luz desde dentro, es el director interno, tu propio ser. Esto es todo lo que concierne a los dioses. Lo que sigue hace referencia a las criaturas.*

Se explica de manera similar lo demás. El que mora en el agua, el fuego, el firmamento, el aire, el cielo, el sol, las cuatro partes, la luna y las estrellas, el espacio, la oscuridad, la oscuridad externa que obstruye la visión, y la luz en general opuesta a oscuridad. «Esto es todo lo que concierne a los dioses», la meditación en el director interno que pertenece a los dioses. «Lo que sigue hace referencia a las criaturas», la meditación en el director interno

71. *Disah*, cuatro puntos cardinales.

72. En muchas traducciones la palabra *akasa* se interpreta como «éter», palabra desechada por la física actual. Aquí empleamos «espacio».

que pertenece a las diferentes criaturas desde Hiranyagarbha, la Vida, hasta una brizna de hierba.

15. *El que mora en todas las criaturas, pero dentro de ellas, a quien las criaturas no conocen, cuyo cuerpo son todas las criaturas, y quien las controla desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser. Esto respecto a las criaturas en general. A continuación lo que se refiere al cuerpo.*

16. *El que mora en la nariz, pero dentro de ella, a quien la nariz no conoce, cuyo cuerpo es la nariz, y quien controla la nariz desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

17. *El que mora en el órgano de la palabra, pero dentro de él, a quien el órgano de la palabra no conoce, cuyo cuerpo es el órgano de la palabra, y quien controla el órgano de la palabra desde dentro, es tu propio inmortal ser.*

18. *El que mora en el ojo, pero dentro de él, a quien el ojo no conoce, cuyo cuerpo es el ojo, y quien controla el ojo desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

19. *El que mora en el oído, pero dentro de él, a quien el oído no conoce, cuyo cuerpo es el oído, y quien controla el oído desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

20. *El que mora en la mente* (manas)[73], *pero dentro de ella, a quien la mente no conoce, cuyo cuerpo es la mente, y quien controla la mente desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

21. *El que mora en la piel, pero dentro de ella, a quien la piel no conoce, cuyo cuerpo es la piel, y quien controla la piel desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

22. *El que mora en la inteligencia* (budhi)[74], *pero dentro de ella, a quien la inteligencia no conoce, cuyo cuerpo es la inteligencia y quien*

73. Mente sensorial y pensamiento.

74. Sede de la razón y de la intuición directa de la verdad y la inspiración. La palabra sánscrita (*budhi*) hace alusión a la luz de la inteligencia. Podríamos llamarle por tanto la mente iluminada en contraste con la mente mecánica (*manas*).

controla la inteligencia desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.

23. *El que mora en el semen, pero dentro de él, a quien el semen no conoce, cuyo cuerpo es el semen, y quien controla el semen desde dentro, es el director interno, tu propio inmortal ser.*

No se le puede ver; es el testigo. No se le puede oír; es el que oye. No se le puede pensar; es el que piensa. No se le puede conocer; es el conocedor.

No existe ningún otro testigo sino Él, ni ningún oyente, ningún pensador, ningún conocedor sino Él. Él es el director interno, tu propio inmortal ser. Todo lo demás es perecedero. Después de esto Uddālaka, el hijo de Aruna, se quedó en silencio.

Aquí se hace referencia al cuerpo. El que mora en la nariz con la energía vital, el órgano de la palabra, el ojo, la mente (*manas*), la piel, la inteligencia y el órgano de la generación (lit. la semilla). ¿Por qué las deidades de la tierra y demás, a pesar de sus excepcionales poderes, no pueden ver, como los humanos, al director interno que vive en ellas y las dirige? La respuesta que se ha dado es: No se le puede ver. Nunca es objeto de la percepción ocular de nadie. Sólo es posible verlo con los ojos cerrados, como Inteligencia pura. Es el testigo. Y tampoco puede ser oído o percibido por nadie por el oído. Él es, con sus permanentes poderes de oír, el que oye con todos los oídos cerrados. No puede pensarse. Nunca es objeto de deliberación por la mente, ya que las personas piensan en aquellas cosas que han visto o escuchado, y el director interno, nunca visto ni escuchado, no puede pensarse. Sin embargo Él es el que piensa[75], ya que sus poderes para pensar nunca se desvanecen aun con todas las mentes cerradas. Y no puede ser conocido o captado como el color o como el placer y demás. Sin embargo Él es el conocedor (el que comprende al conocer), ya que su inteligencia nunca falla, aun con la mente cerrada.

Las afirmaciones «Aquel a quien la tierra no conoce» y «El que no es conocido» pueden querer decir que las mismas entidades individuales (las deidades de la tierra, etc.), al ser dirigidas, son diferentes del director interno que las dirige. Y para eliminar esa posibilidad de diferencia, el texto llega a decir: No existe ningún otro testigo sino Él, su director interno. Del mismo modo, no hay otro sujeto de audición, ni de pensamiento, ni otro sujeto de conocimiento sino Él. Aparte de Él, no hay otro testigo, oyente, pensador o conocedor que

75. Más exacto sería decir que es el que hace posible el pensar, porque el ser interno es inteligencia pura, origen del pensamiento, mientras el pensar es mera combinación mecánica de datos. Es un computar, no un ver. De ahí la distinción que hace la filosofía vedanta entre la mente como *manas*, mente pensante, y *budhi*, inteligencia.

pueda encontrarse jamás. Sólo existe el testigo que nunca es oído, pero es el que oye, que nunca es pensado, pero es el que piensa, que nunca es conocido, pero es el que conoce, inmortal, sin atributos relativos, distribuidor de los frutos de las acciones de todos, Él es el director interno, tu propio inmortal ser. Cualquier cosa que no sea Él, que también es Dios o el Ser del hombre (Ātman), es mortal.

OCTAVO *BRĀHMANA*

LO ABSOLUTO

Esta parte del capítulo se presenta para describir lo Absoluto incondicionado, sin atributos como el hambre, inmediato y directo.

1. *Entonces la hija de Vacaknu dijo: Venerables* brāhmanas, *le haré dos preguntas. Si puede contestarlas, ninguno de vosotros podrá vencerle nunca en el tema de lo Absoluto. Pregunta, Gārgī (dijo Yājñavalkya).*

La hija de Vacaknu, después de haber sido prevenida por Yājñavalkya, había desistido de insistir con peligro de que su cabeza cayera. Ahora pide permiso a los *brāhmanas* para interrogarle una vez más. Y amonestados de esta forma, le dieron permiso.

2. *Ella dijo: Igual que el hijo de un guerrero de los* kāsis *o los* videhas *tensa su arco y, tomando dos flechas bien afiladas, las coloca con gran cuidado para el enemigo, así me preparo yo, Yājñavalkya, con estas dos preguntas. Respóndemelas. Pregunta, Gārgī, (dijo Yājñavalkya).*

Tras recibir el permiso le dijo ella a Yājñavalkya: «Te haré dos preguntas». Las palabras que sobran son para suplir el párrafo precedente. Yājñavalkya tenía curiosidad por conocer de que se trataba. Y ella, para indicarle que las preguntas eran difíciles de responder, empezó con un ejemplo: Como un hombre, un guerrero, de Banaras, cuyos habitantes eran famosos por su valor o como el rey de Videha, vástago de la dinastía warlike [...] Una flecha puede no tener la punta de bambú. De ahí la especificación «con gran cuidado para el enemigo». Así, Yājñavalkya, me preparo yo con estas dos preguntas que son comparables a dos flechas. Respóndemelas, si eres conocedor de lo Absoluto. Y él dijo: Pregunta, Gārgī.

3. *Ella dijo: ¿Por qué está interpenetrado, Yājñavalkya, aquello que está por encima de los cielos y por debajo que la tierra, lo que contiene cielo y tierra, y lo que hay entre ellos, aquello de lo que se dice que era, es y será?*

¿Por qué, Yājñavalkya, está el hilo (*sūtra*), nombrado antes, interpenetrado? Como elemento tierra lo está por el agua. Lo que está por encima de los cielos, o la parte superior de la concha cósmica, y por debajo de la tierra, o la parte inferior de la concha cósmica, lo que contiene cielo y tierra y lo que hay entre ellos, entre las dos partes de la concha cósmica; aquello de lo que se dice, en base a la autoridad de las escrituras, «era», en el pasado, «es», en el momento presente, «y será», en el futuro, como se deduce por indicaciones. ¿Qué se define como aquello en lo que se unifica el universo dual?, para decirlo en otras palabras.

4. *Él respondió: Gārgī, aquello que está por encima de los cielos y por debajo de la tierra, lo que contiene cielo y tierra y lo que hay entre ellos, aquello de lo que se dice era, es y será, está interpenetrado por el espacio inmanifestado.*

Aquello a lo que te refieres, Gārgī, todo eso que se llama el hilo conductor, está interpenetrado por el espacio inmanifestado. Este universo manifestado que es el hilo está en el espacio inmanifestado, como la tierra en el agua, y existe en el pasado, presente y futuro, en su origen, su mantenimiento y su disolución.

5. *Ella exclamó: Me inclino ante ti, Yājñavalkya, pues has respondido correctamente a mi pregunta. Prepárate ahora para la segunda. Pregunta, Gārgī, (dijo Yājñavalkya).*

«Me inclino ante ti»..., estas y las siguientes palabras indican la difícil naturaleza de la pregunta. La razón por la que es difícil de responder es porque el hilo (*sūtra*) mismo es inescrutable por sí mismo para personas corrientes y es difícil de explicar. ¡Cuánto más difícil no será aquello que lo interpenetra! Por eso me inclino ante ti. Y ahora prepárate, estate atento a la otra pregunta.

6. *Y ella continuó: ¿Por qué, Yājñavalkya, está interpenetrado aquello que está por encima de los cielos y por debajo de la tierra, lo que contiene cielo y tierra y lo que hay entre ellos, aquello de lo que se dice que era, es y será?*

Todo esto se ha explicado ya. La pregunta y la respuesta se respetan en este y el siguiente párrafo para dar énfasis a la verdad establecida por Yājñavalkya. Nada nuevo aparece.

7. *Él dijo: Gārgī, aquello que está por encima de los cielos y por debajo de la tierra, lo que contiene cielo y tierra y lo que hay entre ellos,*

aquello de lo que se dice que era, es y será, está interpenetrado por el espacio inmanifestado únicamente. ¿Por qué está interpenetrado el espacio inmanifestado?, (dijo Gārgī).

Yājñavalkya respondió a la pregunta de Gārgī como era, y enfatizó lo que había dicho antes añadiendo «únicamente». Gārgī dijo: ¿Por qué está interpenetrado el espacio inmanifestado? Ella consideró la pregunta incontestable, porque el espacio inmanifestado, al estar más allá del tiempo pasado, presente y futuro, era difícil de explicar. Y más aún lo era el inmutable (Brahman) por el que el espacio inmanifestado era interpenetrado. Por tanto no se podría explicar. Y si Yājñavalkya no lo explicaba por este motivo, caería él mismo dentro del fallo llamado por el sistema de lógica «no-comprensión». Si, por otra parte, trataba de explicarlo, no respetando el hecho de que se trataba de algo que no podía ser explicado, sería culpable de lo que se llama «una contradicción». Porque el tratar de explicar lo que no puede ser explicado es contradicción.

8. *Él dijo: Gārgī, los que conocen al Absoluto (Brahman) dicen que Aquello inmutable es esto. No es ni grueso ni fino, ni corto ni largo, ni rojo, ni fluido, ni es una sombra, ni es oscuro, ni aire, ni espacio, ni está apegado a nada; no tiene sabor ni olor, sin ojos, ni oídos, sin órgano de la palabra ni mente; no es luminoso, no tiene energía vital, ni boca, ni medida, ni exterior ni interior; no se alimenta de nada ni nadie se alimenta de Él.*

Para evadir ambos cargos, él, Yājñavalkya, dijo: Gārgī, los conocedores de Brahman dicen que Aquello es esto, acerca de lo que tú has preguntado. ¿Por qué es interpenetrado el espacio inmanifestado? ¿Qué es Aquello? Lo Inmutable, lo que no perece ni cambia. Con la referencia a los que conocen lo Absoluto, evade él los dos cargos sugiriendo que no dirá nada objetable, ni fallará en comprender la pregunta. Cuando él respondió a la pregunta de ella, Gārgī debió pedirle: Dime qué es aquello Inmutable de lo que hablan los conocedores de Brahman. Y ante ello, Yājñavalkya dijo: No es grueso, es distinto de lo grueso. ¿Es entonces fino? No, no es fino. ¿Es corto? No, tampoco es corto. ¿Será entonces largo? No, no es largo. Por este camino de la negación cuádruple, todas las características de una sustancia se niegan en Aquello. Con otras palabras, aquello Inmutable no es una sustancia. ¿Es entonces un color, el rojo, que es una característica? No, es diferente de todo eso. No es rojo. El color rojo es una característica del fuego. ¿Es oleaginoso o fluido como el agua? No, no lo es. ¿Es entonces una sombra, que es indescriptible? No, es diferente de eso. No es una sombra. ¿Es oscuro? No, no es oscuro. ¿Será el aire? No, tampoco es el aire. ¿Podría ser entonces el espacio?

No, no es el espacio. ¿Es pegajoso como la laca? No está apegado a nada. ¿Tiene sabor? No. ¿Tiene entonces olor? No. ¿Tiene ojos? No, no tiene ojos, porque no tiene ese instrumento de visión. El verso (*mantra*) dice: «Sin ojos ve» (Śv. Up. III, 19). Y tampoco tiene oídos, pues las escrituras dicen: «Y sin oídos oye» (*ibid.*). ¿Tendrá órgano de la palabra? No, no lo tiene. Y tampoco tiene mente. Además no es luminoso, porque no brilla como el fuego. No tiene energía vital, la energía vital del cuerpo no está en Él. ¿Tiene entonces una boca o apertura? No, no tiene boca. No tiene medida. Y no mide a nada. ¿Es poroso? No, no tiene interior. ¿Podría tener entonces exterior? No, no tiene exterior. ¿Se alimenta de algo? No, no se alimenta de nada. ¿Es alimento para alguien? No, no es alimento para nadie. En otras palabras, está vacío de atributos, porque Aquello es uno sin segundo. ¿Qué puede especificarlo y mediante qué se puede explicar?

9. *Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, el sol y la luna están sostenidos en sus posiciones. Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, el cielo y la tierra se mantienen en distintas posiciones. Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, los momentos, horas*[76]*, días y noches, quincenas, meses, estaciones y años, están situados en sus respectivos lugares. Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, algunos ríos fluyen hacia el este desde las montañas blancas, otros van al oeste manteniéndose en ese sentido, y otros toman cada uno una dirección distinta. Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, los seres humanos alaban a los que donan sacrificios a los dioses y dan aparte ofrendas a los antepasados.*

Al tratar de negar los distintos atributos al Inmutable, las escrituras nos señalan su existencia. Y anticipándose al error popular que hay sobre Él, presenta una evidencia por deducción de su existencia. Bajo la poderosa ley del Inmutable, del Absoluto, (Brahman), que sabemos está en el interior de todo, inmediato y directo, el Ser sin atributos como el hambre, Gārgī, el sol y la luna, que son como dos lámparas que iluminan a todos los seres por el día y por la noche, se mantienen en sus distintas posiciones lo mismo que un reino se mantiene inseparable y en orden bajo la poderosa ley de un rey. Han sido creados para dar luz por un director universal que sabe qué uso tendrá para todo. Porque contribuye al bien común de todos los seres al darles luz, tal como vemos en el caso de la lámpara corriente. Por tanto existe Aquello que ha

76. Lo que traducimos por horas, las «*muhūrtas*» constan de cuarenta y ocho minutos aproximadamente. Y los momentos, «*mimesha*», lo mismo que para nosotros, son indefinidos, pues se trata de «un movimiento del ojo» o un parpadeo.

hecho el sol y la luna y los obliga, aunque son poderosos e independientes, a salir y ponerse, crecer y decrecer, según un plan fijo, el tiempo y las causas (*adrista*)[77]. Existe ahí, por tanto, un poderoso director, el Inmutable, así como la lámpara tiene su constructor y regulador. Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, el cielo y la tierra se mantienen en sus distintas posiciones, a pesar de estar por naturaleza sujetos a la disgregación por componerse de partes, inclinados a caer por su propio peso, con tendencia a separarse por ser un compuesto, y siendo independientes, cada ser presidido por una deidad consciente que se identifica a sí misma con él.

Este Ser, el Inmutable, es como un lindero que preserva las distinciones entre las cosas y las pone en sus límites. El sol y la luna no transgreden la poderosa ley del Inmutable. Y por tanto su existencia queda probada. El signo infalible de esto es el hecho de que el cielo y la tierra obedezcan órdenes fijas. Esto no sería posible si no hubiera un consciente y trascendente director. Véase el verso (*mantra*) «Quien hizo al cielo poderoso y a la tierra firme» (R. X, CXXI, 5).

Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gārgī, los momentos... y todas las divisiones del tiempo con las que se cuentan las cosas pasadas, presentes y futuras, las cuales están sujetas a nacimiento, están situados en sus respectivos lugares. Lo mismo que sucede en la vida que, dirigidos por un experto, calculamos cuidadosamente las partidas, los ingresos y los gastos, así las divisiones del tiempo están controladas por su maestro, el Inmutable.

Algunos ríos como el Ganges fluyen hacia el este desde las montañas blancas, los Himalayas, y ellos a pesar de su poder, en otro sentido, toman sus cursos originales. Esto indica también un director. Otros fluyen hacia el oeste, como el Indus, manteniéndose en ese sentido, y otros toman cada uno una dirección distinta. No se desvían de los cursos que han tomado. Ésta es otra indicación.

Además, incluso los seres humanos que están aprendiendo alaban a los que donan oro y también a los que hacen un sacrificio personal. Y la conjunción o disyunción de las dádivas, los que las dan y los que las reciben vemos tienen lugar delante de nuestros ojos en esta misma vida. Pero las combinaciones resultantes son algo que no se ve directamente. Sin embargo las gentes alaban la caridad porque observan de alguna manera que aquellos que dan son remunerados. Esto sería imposible si no existiera un director que, conociendo los diversos resultados de los actos, condujera hacia esa unidad del que da y el que retribuye. Porque el acto de dar obviamente termina allí. Por tanto debe existir alguien que conecte a los donantes con los resultados de su caridad.

Objeción: ¿No pueden servir para eso los resultados extraordinarios de una acción (*apūrva*)?

Respuesta: No, ya que no hay nada que pruebe su existencia.

77. Las causas aquí son *adrista*, donde causas y efectos se interrelacionan creando un mundo de actos y hechos determinados entre sí.

Objeción: Y ¿no se aplica la misma objeción al director?

Respuesta: No. Porque es un hecho establecido ya que las escrituras se ocupan de presentar su existencia. Hemos dicho ya[78] que las escrituras apuntan a la Realidad y la describen. Además la razón en que se basa la teoría del resultado extraordinario está fuera de lugar. Porque el cumplimiento podría ser conseguido de otra manera. Observamos que la remuneración del servicio se obtiene de la persona a la que se ha servido. Y como el servicio es un acto, y sacrificios, dádivas, ofrendas y oblaciones en el fuego son también actos, es problemático el que la retribución por su realización pueda venir o no de aquellos en cuyo honor se ha realizado, de Dios por ejemplo. Teniendo en cuenta que podemos explicar el que se obtengan retribuciones sin sacrificar la observación directa del poder de los actos, es inadecuado eliminar ese poder. Y ello conlleva una suposición superflua.

Debemos asumir el dilema: o Dios o el resultado extraordinario. Observamos aquí que la verdadera naturaleza de un acto de servicio es retribuida por la persona a la que se ha servido y no por el resultado extraordinario. Nadie además ha experimentado en realidad ese resultado. Según nuestro punto de vista tendríamos que asumir que el resultado extraordinario que nadie ha observado nunca, existe. Éste es el que tiene el poder de conferir las retribuciones. Y teniendo este poder, aquéllas se añadirían. Desde nuestro lado, tendríamos que asumir únicamente la persona a la que se ha servido, Dios. Pero no su poder para conferir retribuciones ni su ejercitación en ello. Porque lo que en realidad observamos es que la persona servida retribuye el servicio.

Las bases para deducir su existencia se han presentado ya en el texto «Los cielos y la tierra mantienen sus posiciones». Y tal como hemos visto, los dioses, aunque son poderosos, dependen del que hace el sacrificio para su subsistencia. Nos referimos a la subsistencia de purés y bollos. A pesar de su habilidad para vivir de otra manera ellos toman esa humilde vía de la vida. Y eso es posible únicamente por la poderosa ley de Dios. Del mismo modo, los antepasados dependen en su subsistencia de ofrendas independientes. El resto se explica tal como se hizo antes.

10. *Gārgī, quien ofrece oblaciones en el fuego, realiza sacrificios y practica austeridades en este mundo por miles de años sin haber descubierto al Ser inmutable, verá que al fin y al cabo sus obras eran perecederas.*

Aquel que deja este mundo, Gārgī, sin haber conocido al Inmutable es un pobre miserable. Mientras quien deja este mundo después de haber conocido al Inmutable es un conocedor de lo Absoluto (Brahman), Gārgī.

78. En comentario de Śankara a I, 3, 1.

Se presenta aquí otra razón para la existencia del Inmutable. Hasta que no se le conoce a Él se está atado al sufrimiento de la transmigración. Y debe por tanto existir el conocimiento de lo que pone fin a aquélla, ya que es lógico que así sea.

Alguien pregunta: ¿No pueden hacer eso los actos rituales?

El vedantín responde: No, pues quien ofrece oblaciones en el fuego, realiza sacrificios [...] verá que al fin y al cabo sus obras eran imperecederas. Después de haber experimentado sus frutos, los actos rituales se agotan inevitablemente. Además él, ese poderoso director, el Inmutable, existe porque pone fin a la miseria. La transmigración termina (al conocerlo) y al no conocerlo el que practica actos rituales es no obstante un miserable. Porque sólo experimenta los resultados de sus actos, mientras sigue moviéndose en una serie interminable de nacimientos y muertes. Por eso el texto dice: Aquel que deja este mundo, Gārgī, sin haber conocido al Inmutable es un pobre miserable, como un esclavo vendido por un precio. Mientras quien deja este mundo después de haber conocido al Inmutable es un conocedor de Brahman, Gārgī. Podría entenderse que, como el calor y la luz del fuego, la dirección del Inmutable es natural para la inconsciente naturaleza (*pradhāna*)[79]. La respuesta se da a continuación.

11. *El Inmutable, Gārgī, no se puede ver jamás, pero es el testigo que ve. No se puede oír pero es el que oye. No se puede pensar, pero es el que piensa. No se puede conocer, pero es el conocedor. No hay más testigo que Aquél, ni más oyente que Aquél, ni más pensador que Aquél, ni más conocedor que Aquél. Y por Él, el Inmutable, está interpenetrado el espacio, Gārgī.*

El Inmutable no se puede ver, nadie puede verlo, porque no es un objeto sensorial, es el testigo, es la visión misma. Y tampoco puede ser oído al no ser objeto audible, sin embargo él es el oyente y el mismo acto de oír. Y no puede ser pensado, por no ser objeto de pensamiento (*manas*), sin embargo él es el pensador, el pensar mismo. De igual manera no puede ser conocido, ya que no es ningún objeto de conocimiento (*budhi*), pero es el conocedor, al ser la inteligencia misma.

Y no hay más testigo que Aquél, el Inmutable. Él es testigo, el sujeto de la visión. No hay más oyente que Aquél. Él es el que oye por doquier. No hay más pensador que Aquél. El Inmutable es siempre el pensador, el que piensa a través de todas las mentes. No hay otro conocedor más que Aquél. El In-

79. Es un concepto de la filosofía *sāmkhya* que Śankara debate cumplidamente en los *Brahma-Sūtras*, en especial en la segunda parte del capítulo tercero.

mutable mismo, no la inconsciente naturaleza (*pradhāna*) ni ninguna otra cosa por el estilo es el conocedor, lo que conoce a través de todos los intelectos. Y por Él, el Inmutable, está interpenetrado el espacio, Gārgī. Brahman, que es inmediato y directo, el Ser que habita en el interior de todo y está más allá de los atributos relativos como el hambre. Aquel por el que es interpenetrado el espacio (inmanifestado) es el límite extremo, la última meta, el supremo Absoluto, la Verdad de las verdades (de todos los elementos de los que se compone el universo), empezando por la tierra y terminando en el espacio.

12. *Gārgī exclamó: Venerables* brāhmanas, *podríais consideraros afortunados al postraros ante él con reverencia. Nunca podrá vencerle nadie explicando lo Absoluto. Y después de esto la hija de Vacaknu se quedó en silencio.*

Debéis perder la esperanza de poder derrotar a Yājñavalkya explicando al Absoluto. Ya dije que si contestaba a mis dos preguntas, nadie podría vencerlo. Y tengo la convicción de que no tiene rival en este tema. Y ella se quedó en silencio. En el pasaje que trata del director interno se ha dicho: «a quien la tierra no conoce y a quien las criaturas no conocen». ¿Cuál es aquí la analogía y la diferencia entre el director interno que ellos no conocen y el consciente principio, el sujeto de las actividades de la visión, etc., de todas las cosas, del que se habla como el Inmutable?

Mirando esto algunos [80] dicen: El director interno es el sereno estado del océano del supremo Absoluto, el Inmutable, aquel cuya naturaleza nunca cambia. El ser individual que no conoce a ese director interno es el estado de ese océano muy agitado. Imaginan ellos cinco estados más del Absoluto, con lo que sostienen que tiene ocho estados [81]. Otros dicen que no son sino poderes del Inmutable, que según ellos tiene ilimitadas potencias. Y otros opinan que se trata de modificaciones del inmutable. Ahora bien, los estados y poderes son inadmisibles, ya que las escrituras reveladas declaran que el Inmutable está más allá de todo atributo relativo. Sin duda no puede una y la misma cosa a la vez estar más allá de atributos como el hambre y demás y sujeta a esas condiciones. El mismo argumento se aplica al Inmutable que tiene poderes, mientras los defectos de atribuir modificaciones y partes al Inmutable se han presentado ya en el segundo capítulo. Por tanto estas opiniones están equivocadas.

80. Ciertas escuelas de filosofía *vedanta*.

81. Según Swāmī Madhavānanda estos estados que consideran otras escuelas son: el de individuo, el de especie, el de Virāj, el del hilo o *sūtra*, el del destino, el indiferenciado, el testigo y el del ser individual.

¿Cuál es entonces la diferencia entre ellos?[82]. Se debe únicamente a las limitaciones añadidas. Respondemos: Intrínsecamente no hay ni diferencia ni identidad pura porque son en esencia pura inteligencia, homogénea como un terrón de sal (que se disuelve en el agua). Ver las escrituras en «Sin delante o detrás, sin interior o exterior», «Este ser es lo Absoluto, Brahman» (II, 5, 19). Y en la *Mundaka Upanisad:* «Aquello incluye lo interior y lo exterior y no tiene origen» (II, 1, 2). Por tanto el Ser incondicionado, que está más allá del lenguaje y la mente, indiferenciado y uno, se define como «Ni esto, ni esto».

Cuando Aquello tiene las limitaciones añadidas del cuerpo y los órganos, que se caracterizan por la ignorancia, el deseo y las obras, se le llama el ser individual que transmigra. Y cuando el Ser tiene las limitaciones añadidas del poder del eterno e ilimitado conocimiento se le llama el director interno o Iśvara (Dios)[83]. El mismo Ser, trascendente por naturaleza, absoluto y puro se denomina el Inmutable y el Ser supremo. Y al tener las limitaciones añadidas de los cuerpos y los órganos de la Vida potencial (Hiranyagarbha), del Indiferenciado, de los dioses, las especies, el individuo, los humanos, los animales, las entidades (ángeles, etc.), el Ser asume esos nombres y formas. Véamos cómo lo explica el siguiente pasaje escritural: «Se mueve y no se mueve» (Iś. Up. 5). Y con esta única luz leamos los siguientes textos: «Éste es tu ser (que está en el interior de todo)» (III, 4, 1-2 y III, 5, 1), «Él es el Ser interno de todos los seres» (Mu. Up. II, 1, 4), «Aquel (ser) que está oculto en todos los seres» (Ka. Up. III, 12), «Tú eres Aquello» (Ch. Up. VI, 8, 7), «Yo mismo soy todo esto» (Ch. Up. VII, 25, 1), «Todo esto no es más que el Ser» (*ibid.* 2) y «No existe más testigo que Él» (III, 7, 23). No hay en ellos contradicción. Pero mirándolos desde otro punto de vista no podrían armonizar.

En resumen, diremos que las entidades referidas antes difieren únicamente a causa de las limitaciones añadidas y no en otro sentido, ya que todas las Upanisad concluyen en la afirmación «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1).

NOVENO *BRĀHMANA*

HAY MULTITUD DE DIOSES, HAY MUCHAS RELACIONES EN LO RELATIVO

Se ha presentado lo Absoluto (Brahman) que está en el interior de todo. Y se ha señalado al describir que en las series de las cosas según su densidad co-

82. ¿Cuál es la diferencia entre el Absoluto, el Inmutable y el sujeto de la visión..., el ser de la persona, el que mueve toda la existencia relativa individual? La explicación que da Śankara a esta dificultad metafísica es esencial para comprender la filosofía vedanta advaita: las limitaciones añadidas. Veámosla.

83. El poder de la ilusión cósmica (*māya*), el poder divino de la manifestación personificada en el Creador.

menzando por la tierra, cada nivel es interpenetrado por el que le sucede. El Absoluto ha sido descrito como el director de las diversas formas del hilo conductor (*sūtra*) comprendidas en el universo diferenciado. Porque en el último las indicaciones de esta relación se hacen completamente patentes. Esta parte (del tercer capítulo) se presenta con el nombre de Śākalya para conducir lo inmediato y directo del Absoluto en relación a la contracción y expansión de los diferentes dioses que están dirigidos por Él.

1. *Entonces Vidagdha, el hijo de Śākalya, le preguntó: ¿Cuántos dioses existen, Yājñavalkya? Y él respondió con este himno: Tantos como se mencionan en el himno (Nivid)*[84]*, es decir, trescientos tres y tres mil tres. Muy bien, dijo Śākalya, mas ¿cuántos dioses hay en verdad, Yājñavalkya? Treinta y tres. Muy bien, insistió de nuevo, mas ¿cuántos dioses hay en verdad, Yājñavalkya? Uno. Muy bien, dijo Śākalya y preguntó una vez más: Entonces ¿quiénes son esos trescientos tres y tres mil tres?*

Yājñavalkya respondió con el himno que se ha mencionado: «Tantos como se mencionan en el himno...». El Nivid es un conjunto de versos que dan el número de los dioses que se recitan en el himno de alabanza de los *Viśvadevas*. Y ¿cuántos son? «Trescientos tres» y además «tres mil tres». Son muchos. «Muy bien», dijo el interlocutor, tu conoces bien el número intermedio. Las siguientes preguntas van dirigidas a un número cada vez más pequeño de dioses. Y Yājñavalkya las responde una a una: «treinta y tres, seis, tres, dos, uno y medio y uno». Después de estas preguntas por la lista de números grandes y pequeños de los dioses, pregunta por su identidad «¿quiénes son esos trescientos tres y tres mil tres?».

2. *Yājñavalkya dijo: Son sólo las diferentes manifestaciones de ellos, pero en realidad sólo existen treinta y tres dioses. ¿Quiénes son esos treinta y tres?, preguntó aquél. Y la respuesta fue: Los ocho* vasus, *los once* rudras, *los doce* adityas *hacen treinta y uno. Y con Indra y Prajāpati son treinta y tres.*

3. *¿Quiénes son los* vasus?, *preguntó aquél. El fuego, la tierra, el aire, el firmamento, el sol, el cielo, la luna y las estrellas*[85]*. Éstos son los* vasus, *pues en ellos está situado todo esto. Y por eso se llaman así, (respondió Yājñavalkya).*

84. Literalmente, «recitar». Es un himno o poema de alabanza compuesto por un conjunto de versos o *mantras* referentes a los dioses.

85. Los nombres de los *vasus* son, respectivamente, Agni, Prithivi, Vayu, Antariksha, Aditya, Dyu, Kandramas, Nakshatras.

La identidad de cada grupo de dioses es lo que se pregunta al decir ¿quién son los *vasus*? Desde el fuego a las estrellas son *vasus*. Ellos mismos se transforman en los cuerpos y órganos de todos los seres, y les sirven de soporte para sus quehaceres y sus luchas. Y en su lugar de residencia esos dioses ayudan a vivir a todos los seres mientras ellos mismos también viven. Y por ayudar a otros a vivir (*vas*) son llamados *vasus*.

4. *¿Quiénes son los* rudras*?, preguntó aquél. Los diez órganos en el cuerpo humano que con la mente forman once. Cuando dejan este cuerpo mortal hacen llorar. Por eso, por hacer llorar a otros, son llamados* rudras.

«Los diez órganos» sensoriales y motores en el cuerpo humano con la mente. Es la respuesta a la pregunta «¿quiénes son los *rudras*?». Cuando esos órganos dejan este cuerpo mortal, después que una persona ha experimentado completamente los resultados de sus obras pasadas, ellos (los dioses-órganos) hacen llorar a sus parientes. Y por hacerlos llorar (*rud*) son llamados *rudras*.

5. *¿Quiénes son los* ādityas*?, preguntó aquél. Los doce meses del año. Van cogiendo todo a su paso. Por eso, por ir cogiendo todo son llamados* ādityas.

La respuesta a la pregunta ¿quién son los *ādityas*? es: Se sabe que los doce meses son partes de un año. Esos son los *ādityas*. Al girar se van llevando con ellos a las personas ancianas y los resultados de sus obras. Y por ir cogiendo (*ādā*) todo ello son *ādityas*.

6. *Y ¿quién es Indra y Prajāpati?, preguntó. Indra es una nube de tormenta y Prajāpati el sacrificio (dijo Yājñavalkya). ¿Cuál es esa nube? El trueno, respondió él. ¿Cuál es ese sacrificio? El de los animales, (fue la respuesta).*

Al preguntar por Indra y Prajāpati, Yājñavalkya respondió diciendo que es una nube de tormenta el primero y un sacrificio el segundo. Y al seguir preguntando ¿cuál es esa nube?, el trueno, la fuerza de la tormenta, que mata a algunos (se le respondió). Ése es Indra, ya que ésa es su función. ¿Y cuál es ese sacrificio? El de los animales, por ser ellos los medios para hacer el sacrificio. Un sacrificio no se puede llevar a cabo por sí mismo, depende de sus medios, los animales. Por eso se les llama así.

7. *Y ¿quiénes son los seis (dioses)?, preguntó. El fuego, la tierra, el aire, el firmamento, el sol y el cielo. Ésos son los seis. Porque los seis son todo esto, (respondió Yājñavalkya).*

¿Quiénes son los seis (dioses)? Los mismos dioses, el fuego y los demás que se han clasificado como *vasus*, quitando la luna y las estrellas, son seis. Porque todos esos (treinta y tres y otros) de los que se habló son precisamente seis. En otras palabras, los *vasus* que ya se han mencionado se incluyen aquí.

8. *Preguntó entonces: ¿Quiénes son los tres dioses? Son sólo los tres mundos, porque en ellos están incluidos todos los dioses (se le respondió). Y ¿quiénes son los dioses? La materia y la energía vital. ¿Quién es el dios y medio? El aire que sopla.*

«Son sólo los tres mundos» es la respuesta por los tres dioses. La tierra y el fuego juntos hacen un dios, el firmamento y el aire otro, y el cielo y el sol hacen el tercero. Éstos son los tres. Porque en ellos están comprendidos todos. Éste es el punto de vista de ciertos filósofos. ¿Quiénes son los dioses? Son la materia y la energía vital. Quiere decir que en ellos están incluidos todos los dioses que se han enumerado.

9. *Aquí algunos se preguntan: ¿Cómo es que al aire que sopla como una sustancia se le considera uno y medio? La respuesta es: Es uno y medio porque por su presencia todo esto alcanzó una gran gloria. ¿Y quién es el único dios? La energía vital* (Hiranyagarbha) *es Brahman y se le llama* Aquello.

Aquí algunos tienen objeciones: ¿Cómo es que al aire que sopla como una sustancia se le considera uno y medio? ¿Y quién es el único dios? La energía vital. Es Brahman, porque es inmensa, comprende el sol y todos los dioses. Y a esta expresión de lo Absoluto, Brahman, se le llama Aquello (*tyat*) por ser una palabra que denota algo remoto.

Así pues, los dioses son uno y muchos. El número infinito de dioses está incluido en el número limitado que se incluye en (el himno) Nivid. Ésos se incluyen a su vez en sucesivos números más pequeños, treinta y tres [...] hasta llegar a la energía vital. Y a la energía vital se expande en ese número hasta el infinito. De modo que la energía vital es una e infinita y tiene números intermedios. Es el único dios con diferentes nombres, formas, actividades, atributos y poderes que se deben a las diferencias individuales según las distintas características.

10. *Dijo entonces Śākalya: ¿Sólo quien conoce a ese ser cuya morada es la tierra, cuya vista es el fuego, cuya luz es la mente, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce verdaderamente, Yājñavalkya. Conozco a ese ser, del que hablas, base del cuerpo y los ór-*

ganos. Es el ser que está identificado con el cuerpo. Adelante Śākalya: ¿Quién es su divinidad? Néctar, contestó él.

Aquí la palabra *loka* significa aquello por lo que se ve, es decir, «ve a través del fuego». «Cuya luz es la mente», quien considera los pros y los contras de una cosa a través de la mente. En otras palabras, este dios tiene como cuerpo a la tierra y como ojos al fuego y pondera las cosas mediante la mente. Se identifica él mismo con la tierra y es poseedor de un cuerpo y unos órganos. Y es el refugio último del cuerpo y los órganos. Quiere decir que la piel, la sangre y la carne dadas por la madre y que están en el campo (o seno materno) es el refugio básico del hueso, la médula y el esperma dados por el padre, que están en la semilla (o semen paterno) lo mismo que los órganos. Quien sabe esto conoce verdaderamente, es un estudioso. Tú no lo conoces, Yājñavalkya, sin embargo pasas por tal. Ésta es la idea.

Si conocer (ese ser) confiere el título de estudioso, conozco a ese ser del que hablas, principio del cuerpo y los órganos. Entonces Śākalya debió decir: Si tú conoces ese ser explícame cómo es. Y él dijo: es el ser que está identificado con el cuerpo en el que predominan los elementos terrestres. Y está representado por los tres constituyentes del cuerpo o envolturas, como se llaman, que derivan de la madre, ése es el dios por el que has preguntado, Śākalya. Pero hay algo más que decir acerca de él para definirlo. Adelante, Śākalya, pregunta sobre ello. Al ser retado así, estaba furioso como elefante acorralado y dijo: ¿Quién es su deidad?, la de ese dios identificado con el cuerpo.

Aquello de lo que algo emana (su causa) es el tema que trata esta octava parte (del capítulo tres), como la deidad de esa cosa. Néctar, dijo él. Aquí significa la esencia acuosa del alimento que se come, que produce la sangre que deriva de la madre, ya que genera la sangre que abastece una mujer. Y esa sangre forma la piel, la carne y la sangre del feto, que es la base de sus huesos, médula, etc. Las partes comunes a los siete próximos párrafos no necesitan explicación.

11. *Sólo quien conoce a ese ser cuya morada es el deseo, cuya visión es el corazón, cuya luz es la mente pensante, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce verdaderamente, Yājñavalkya. Conozco a ese ser del que hablas, base del cuerpo y los órganos. Es el ser que está identificado con el deseo. Adelante, Śākalya. ¿Quién es su deidad? Las mujeres, dijo él.*

Cuya morada es el deseo, el deseo de placeres sexuales, quiere decir que tiene a ese deseo sensual como a su cuerpo. Cuyo instrumento de visión es el corazón, quien ve a través de él. Es el ser que está identificado con la sensua-

lidad y el mismo que está en el cuerpo. ¿Quién es su deidad? Las mujeres, dijo él, porque el deseo de los hombres se enciende por ellas[86].

12. *Sólo quien conoce a ese ser cuya morada son los colores, cuyo instrumento de visión es el ojo, cuya luz es la mente pensante, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce verdaderamente, Yājñavalkya. Conozco a ese ser del que hablas, base del cuerpo y los órganos. Es el ser que está en el sol. Adelante, Śākalya. ¿Quién es su deidad? La verdad, dijo.*

Cuya morada son los colores, blanco, negro, etc. Es el ser que está en el sol, porque él es el efecto particular de todos los colores. ¿Quién es su deidad? La verdad. La verdad aquí se emplea en el sentido del ojo, ya que el sol es entre los dioses producto del ojo en nuestro cuerpo[87].

13. *Sólo quien conoce a ese ser cuya morada es el espacio, cuyo instrumento de visión es el oído, cuya luz es la mente pensante, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce verdaderamente, Yājñavalkya. Conozco a ese ser del que hablas, base del cuerpo y los órganos. Es el ser que está identificado con el oído y el tiempo de escuchar. Adelante, Śākalya. ¿Quién es su deidad? Las cuatro partes del espacio, dijo.*

(El ser) cuya morada es la oscuridad, como la de la noche en el cuerpo, es el ser identificado con la sombra o la ignorancia. ¿Cuál es su deidad? La muerte. Entre los dioses ésta es su causa (según las escrituras).

15. *Sólo quien conoce al ser cuya morada son los colores, cuyo instrumento de visión es el ojo, cuya luz es la mente pensante, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce verdaderamente, Yājñavalkya. Conozco a ese ser del que hablas, base del cuerpo y los órganos. Es el ser que está en el espejo. Adelante, Śākalya. ¿Quién es su deidad? La energía vital, dijo él.*

El párrafo doce se refería a los colores en general, aquí se trata de colores particulares, los que son reflejos. La morada del dios que habita en esos colores refleja los objetos como un espejo. Ese ser llamado reflexión emana de la energía vital.

86. Es obvio que lo mismo podría decirse al revés, desde el punto de vista de la mujer, que no se toma en cuenta nunca en textos de estas épocas, escritos por y para hombres.

87. Según se lee en el *Rig-Veda* X, XC, 13, citado por el swami Mādhavānanda.

16. *Sólo quien conoce a ese ser cuya morada es el agua, cuyo instrumento de visión es el corazón, cuya luz es la mente pensante, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce de verdad, Yājñavalkya. Conozco a ese ser del que hablas, base del cuerpo y los órganos. Es el ser que está en el agua. Adelante, Śākalya. ¿Quién es su deidad? La lluvia, dijo él.*

Cuya morada es el agua, en general. Vive especialmente en el agua de estanques, pozos, albercas [...] ¿Quién es su deidad? La lluvia (Varuna)[88]. Porque el agua que forma el cuerpo llega desde la lluvia. Es también la causa del agua de los estanques y demás.

17. *Sólo quien conoce a ese ser cuya morada es la semilla, cuyo instrumento de visión es el intelecto, cuya luz es la mente pensante, aquel que es la base del cuerpo y los órganos, conoce verdaderamente, Yājñavalkya. Conozco a ese ser del que hablas, base del cuerpo y los órganos. Es el ser que está identificado con el hijo. Adelante, Śākalya. ¿Quién es su deidad? Prajāpati[89], dijo.*

Es el ser identificado con el hijo, la morada del ser que habita la semilla. El hijo hace referencia aquí a los huesos, médula y semen o semilla que derivan del padre. ¿Quién es su deidad? Prajāpati, dijo él. Significa en este caso el padre, ya que por él nace el hijo.

18. *Śākalya, dijo Yājñavalkya, ¿acaso esos estudiosos de los Vedas te han escogido como instrumento para quemar carbón?*

Una y la misma energía vital se ha presentado de diferentes formas con motivo de la meditación. Cada dios tiene tres divisiones, que son: la morada, (la forma general), el ser (la manifestación especial) y la deidad (la causa). Y todas ellas no son sino la energía vital. A continuación el texto mostrará cómo la misma energía vital, dividida en cinco formas de acuerdo a los distintos cuartos[90], se unifica en la mente. Cuando Śākalya se queda en silencio, Yāj-

88. En los textos védicos el nombre del dios de la lluvia es Varuna, que literalmente es el espacio y el universo. Es un símbolo cósmico tradicional que recuerda la protección que se espera de la naturaleza, el agua que viene del cielo y riega las tierras. En algunas de las muchas leyendas que el pueblo repetía hay alguna analogía con el dios griego Poseidón o el romano Neptuno.

89. Prajāpati, literalmente, es «el Señor de las criaturas», primera causa de ellas. Simboliza el aspecto paternal de la divinidad. En cuanto creador (cooperador de Brahma según Manu) nos recuerda a Zeus, Júpiter o incluso al Demiurgo platónico.

90. Los cuartos aquí son las cuatro partes en las que se divide el universo que corresponden a los cuatro puntos cardinales. Y tienen más analogías.

ñavalkya se dirige a él como si fuera objeto del hechizo de un mal espíritu. Śākalya, dijo, ¿acaso esos estudiosos de los Vedas te han escogido como instrumento para quemar carbón, como lenguas de fuego? El participio *svid* denota deliberación. Quiere decir: Ellos lo deben haber hecho así, pero tú no percibes que has sido consumido por mí[91].

19. *Yājñavalkya, dijo Śākalya, ¿te has burlado de estos estudiosos de los Vedas, de Kuru y de Pañcāla, porque conoces a Brahman, lo Absoluto? Conozco las cuatro partes del espacio con sus deidades y sus bases. Si conoces las cuatro partes con sus deidades y sus bases [...]*

Yājñavalkya [...] te has burlado de estos estudiosos de los Vedas, de Kuru y Pañcāla sugiriendo que ellos tendrían miedo y me harían su «lengua de fuego» (víctima propiciatoria). Y Yājñavalkya diría: Éste es mi conocimiento de Brahman: Conozco las cuatro partes, es decir, la meditación que se refiere a ellas, no sólo los cuartos sino las deidades que los presiden y sus bases. Entonces el otro dijo: «Si conoces [...]», si dices que conoces la meditación con sus resultados [...]

20. *¿Cuál es entonces la deidad del este? La deidad del sol, dijo Yājñavalkya. ¿Dónde permanece el sol? En el ojo. ¿Y dónde está el ojo? En los colores, porque se ven los colores con el ojo. ¿Y dónde están los colores? En la mente, dijo Yājñavalkya, porque con ella se conocen los colores. Y es allí donde los colores permanecen. Así es en verdad, Yājñavalkya, dijo Śākalya.*

¿Cuál es la deidad identificada con los cuartos? Yājñavalkya, tomando conciencia de su propio corazón o mente, dividido en cinco formas según los cuartos e identificado con ellos, y con el universo entero como su propio ser, se volvió al este, con la convicción de que él era los cuartos. Dedujimos eso a partir de su declaración de que conocía los cuartos y sus bases. Śākalya, conforme con la afirmación de Yājñavalkya, preguntó: ¿Qué deidad tienes tú identificada con esos cuartos? En todos los Vedas se establece que en esta misma vida se llega a estar identificado con un dios meditando en él (IV, 1, 2). La idea es: Tú estás identificado con los cuartos, ¿cuál es la deidad con la que estás unido?

91. Lo que Yājñavalkya quiso decir a Śākalya es que le habían colocado los brāhmanas en el lugar donde se iba a consumir como el carbón. La palabra empleada es *angaravishayana* y quiere decir el sitio donde los carbones se apagan. Es decir, que temiendo la sabiduría y conocimientos védicos del Maestro, le dejaron que preguntara en vez de preguntar ellos.

Yājñavalkya dijo: Con la deidad del sol, el sol es mi deidad en el este. Ésta es una sustanciación de su declaración, la de conocer los cuartos y sus deidades. Por otra parte aquélla hace referencia a las bases que permanecen con la muerte. Así se lee en los textos: «¿En qué permanece el sol?». «En el ojo», ya que los versos védicos y los libros Brāhmanas, por ejemplo en los textos «Desde el ojo se creó el sol» (R. X, XC 13) y «Desde el ojo vino el sol» (Ai. Up. I, 4), dicen que el sol se produce a partir del ojo que está en el cuerpo, y un efecto permanece en su causa. ¿En qué permanece el sol? En los colores. El ojo mismo, como modificación de los colores, es dirigido por ellos, para percibirlos. Es percibido por esos mismos colores que le dirigen a percibirlos[92]. Por tanto el ojo junto con el sol y el este y todo lo que se apoya en el este permanece en los colores. El este entero junto con el ojo no es más que eso, colores. ¿En qué permanecen esos colores?

En la mente[93], dijo Yājñavalkya. Los colores están hechos de mente y se transforma en ellos porque todo el mundo conoce los colores a través de la mente. La mente aquí significa el intelecto (*budhi*) y la mente pensante (*manas*) juntos. Porque en la mente es donde permanecen los colores. La idea es que, como los colores se recuerdan por la mente al dejar sus impresiones, esos colores permanecen en la mente.

21. *¿Cuál es la deidad con qué te identificas en el sur? Con Yama*[94]. *¿Y dónde está Yama? En el sacrificio. Y el sacrificio ¿dónde está? En las ofrendas*[95]. *Y las ofrendas ¿en dónde permanecen? En la fe, ya que cuando un ser humano tiene fe da la ofrenda debida. Por eso en la fe permanece. Y la fe ¿en dónde está? En el corazón, dijo Yājñavalkya, ya que con él se conoce. Por eso la fe está en el corazón. Así es, en verdad, Yājñavalkya.*

¿Cuál es la deidad con que te identificas en el ser? Debe explicarse como antes. ¿Quién es tu deidad en el sur? Yama. Soy el sur y Yama es mi deidad. ¿Dónde está Yama? En el sacrificio. Yama y el sur están en el sacrificio, que es su causa. ¿Cómo puede ser Yama el efecto de un sacrificio? Se responde así: Los sacerdotes ofician en el sacrificio y el que lo hace da una ofrenda. Y

92. Se describe aquí un círculo entre el perceptor y lo percibido en el que no hay un término: el sujeto, activo, y otro: el objeto, pasivo, sino que los dos términos son igualmente activos en la relación del percibir.

93. Aunque se utiliza el término «corazón» (*hrdayam*), su significado en estos textos es «mente». Es una palabra equívoca.

94. Es el dios de la muerte al que conocemos por la *Katha Upanisad*. Literalmente su nombre significa «el control de sí mismo». Y por eso es considerado también dios de lo justo.

95. Que se dan a los sacerdotes por el sacrificio (*Dakshina*).

vencen el sur junto con Yama mediante el sacrificio. Por tanto Yama es el efecto que está en el sacrificio mismo junto con el sur. Y el sacrificio ¿dónde está? En la fe. Fe significa aquí liberalidad, fe en los Vedas junto con devoción. ¿Cómo está la ofrenda en la fe? Porque cuando un ser humano tiene fe, ofrece la dádiva a los sacerdotes, cuando no la tiene no se la da. Y la fe ¿dónde está? En el corazón, dijo Yājñavalkya. Es una modificación del corazón, porque se conoce la fe mediante el corazón. Y una modificación permanece en aquello que lo tiene. Por tanto está en el corazón.

22. *¿Cuál es la deidad con que te identificas en el este? Con Varuna*[96]*, dijo Yājñavalkya. Y ¿dónde está Varuna? En el agua. Y ¿dónde está el agua? En la semilla*[97]*. Y la semilla ¿dónde está? En el corazón. Por eso se dice que un hijo se parece mucho (a sus padres), como surgido del corazón de sus padres, como hecho del corazón de sus padres. Por tanto la semilla está en el corazón. Así es en verdad, Yājñavalkya.*

Varuna es mi deidad en esa dirección. Y ¿dónde está Varuna? En el agua, ya que Varuna es efecto de ella. Veamos las escrituras. «La fe es agua» (Tai. S. I, 6, 8) y de la fe creó a Varuna. ¿Y dónde está el agua? En la semilla. Porque las escrituras dicen: «De la semilla fue creada el agua» (cf. Ai. Up. I, 1, 4). Y la semilla ¿dónde está? En el corazón, porque es efecto del corazón. El deseo sensual es una modificación del corazón, ya que la semilla (semen) procrea a partir del corazón de un hombre, bajo su influencia. Por eso se dice que un hijo se parece mucho a su padre [...] como un hecho del corazón de su padre, igual que un anillo está hecho de oro. Por tanto la semilla está en el corazón.

23. *¿Cuál es la deidad con que te identificas en el norte? Soma*[98]*, respondió Yājñavalkya. Y ¿dónde está Soma? En la iniciación*[99]*. Y la iniciación ¿dónde está? En la verdad. Se dice al iniciado: Di la verdad, porque en la verdad está la iniciación, dijo Yājñavalkya. Y la verdad ¿dónde está? En el corazón*[100]*, ya que se conoce la verdad por el corazón. Por eso en el corazón está la verdad.*

96. El dios de las lluvias, como indicamos antes (nota 88 de este *adhyāya*).

97. Es la semilla humana, la que se encuentra en el semen.

98. Además de ser un brebaje que se tomaba en las ceremonias védicas y producía estados alucinógenos, Soma es considerada una deidad de la luna.

99. Diksha, es la iniciación para el sacrificio Soma. El iniciado, cumplida la ceremonia, camina en dirección norte.

100. En este momento la palabra equívoca «corazón» (*hrdaye*) parece debería significar «la mente», pues la verdad se conoce con la mente y el lenguaje. Pero también es «el corazón», si entendemos que la voluntad de ser verdadero o sincero está en el corazón al pensar y al hablar. En los textos upanisádicos se entiende por corazón el centro del ser humano, no el órgano físico.

Soma aquí significa dos cosas, la luna y la enredadera. ¿Dónde está Soma? En la iniciación, porque el iniciado sacrifica las ganancias de *soma* y la enredadera. Al hacer un sacrificio con esta enredadera junto con meditaciones se alcanza el norte, presidido por la luna, y se nombra tras ella. Y la iniciación ¿dónde está? En la verdad. Y por eso se dice al iniciado: «di la verdad». Si se deja deteriorar la causa, también el efecto se deteriorará (al mentir). Por eso la iniciación está en la verdad. Y la verdad ¿dónde está? En el corazón, dijo Yājñavalkya, porque la verdad se conoce por el corazón, luego es allí donde está.

24. *¿Cuál es la deidad con que te identificas en las direcciones fijas? Con el fuego. ¿Y dónde está el fuego? En el lenguaje. Y el lenguaje ¿dónde está? En el corazón. ¿Dónde está el corazón?*

¿Cuál es la deidad con que te identificas en las direcciones fijas? Son todas (las direcciones) iguales para quien habita en el Monte Meru [101], al espacio por encima de él se le llama cenit. Con el fuego, ya que sobre el monte hay más luz y el fuego es luminoso. Y el fuego ¿dónde está? En el lenguaje. ¿Y el lenguaje? En el corazón. Aquí Yājñavalkya con su corazón extendido en todas las direcciones tomó conciencia de las cuatro partes del espacio como su propio ser. Estos cuartos, con sus deidades y sus bases, son una parte nada más del ser que está identificado con nombre, forma y acción. Esa forma junto con el este es uno mismo con su corazón. Los ritos mecánicos, el acto de la procreación y las ceremonias unidas a la meditación, representan el sur, el oeste y el norte respectivamente junto con sus resultados y las deidades que los presiden, es como si estuvieran unificados en su corazón. Y todos los nombres con el cenit llegan también a su corazón por el lenguaje. El universo entero consta de formas, nombres y actos. Y son todas modificaciones del corazón. Por tanto, Śākalya, pregunta sobre el corazón, que es lo que envuelve todas las cosas. ¿Dónde está el corazón?

25. *Yājñavalkya dijo: Una sombra eres [102] al pensar que el corazón y la mente están en un sitio. Si estuviera en algún lugar fuera de nosotros, los perros podrían comerlo o despedazarlo los pájaros.*

101. Es la cima del mundo según la tradición legendaria védica. Y se representaba en el centro del universo. De ahí que coincidieran todas las direcciones, como dice Yājñavalkya en este comentario.

102. *Ahallika*, como una sombra que se desvanece con la luz del día. Se emplea en sentido peyorativo, lo que indica que al Maestro le molestaba su actitud y se la reprochaba. La palabra sombra también puede derivar de *ahar* y *lika*, y así querría decir «conocimiento no desarrollado». Según Madhva, Yājñavalkya estaría diciéndole «torpe» a Śākalya.

Sombra, le dice Yājñavalkya, dirigiéndose a él por un nombre diferente, cuando piensas que el corazón o la mente que es el ser del cuerpo, está en algún sitio [...] Es decir, que están en el cuerpo. Porque el cuerpo que consta de nombre, forma y acción está en el corazón-mente.

26. *Y ¿dónde estás tú, tu cuerpo, el corazón y la mente, tu ser? En* prāna, *la energía vital. Y ¿dónde está* prāna*? En* apāna. *Y ¿dónde está* apāna*? En* vyāna. *Y ¿dónde está* vyāna*? En* udāna. *Y ¿dónde está* udāna*? En* samāna [103].

El ser es Aquello que se ha definido como «Ni esto, ni esto» [104]. *Es incognoscible porque nunca puede ser percibido, es imperecedero, despegado, pues está libre de toda ligadura. Nunca sufre ningún daño. Son sus ocho moradas los ocho instrumentos de visión, las ocho deidades y los ocho seres.*

Ahora te pregunto a ti por aquel Ser que sólo se conoce por las Upanisad, el que proyecta estos seres y los retira dentro de sí mismo y al mismo tiempo todo lo trasciende. Si no eres capaz de explicármelo con claridad, tu cabeza caerá. Śākalya no conocía al Ser, por lo que su cabeza cayó. Y unos ladrones arrebataron sus huesos confundiéndolos con otra cosa.

Has establecido que el cuerpo y el corazón-mente, es decir, el efecto y el instrumento, están uno en otro. Por eso te pregunto: ¿dónde están el cuerpo y el corazón o mente? En *prāna*. El cuerpo y la mente están en la energía llamada *prāna*. ¿Dónde está el *prāna*? En el *apāna*. La energía llamada *prāna* podría salir por la boca y las fosas nasales si no estuviera sostenida por la energía *apāna*. Y ¿dónde está *apāna*? En *vyāna*. La energía llamada *apāna* podría salir (por el orificio de abajo) si no la contuviera la energía llamada *vyāna*, que ocupa una posición intermedia. ¿Y dónde está *vyāna*? En *udāna*. Las tres fuerzas podrían ir en todas las direcciones si no estuvieran fijadas como un poste por *udāna*. ¿Y dónde está *vyāna*? En *samāna*. Todas esas fuerzas permanecen allí en *samāna*.

La idea es: Este cuerpo, mente y energías vitales son interdependientes y actúan juntos como un conjunto ordenado, dirigido por el plan del ser indivi-

103. Cf. la nota 1 del cuarto Brāhmana de este capítulo para ver el significado de las distintas partes de la energía vital.

104. *Neti, neti*, es la definición por vía negativa de la Realidad absoluta o el Ser del ser humano que se encuentra en distintos lugares de esta Upanisad. Ver II, 3, 6; IV, 2, 4; IV, 4, 22; IV, 5, 15. Con esta definición se evita una interpretación representativa de lo indefinible. Pero no se niega lo real sino la apariencia.

dual. Se ha descrito el Brahman trascendente, que es inmediato y directo, por el que todos ellos están regulados en el espacio, en quien permanecen, y por el que están interpenetrados. Y el texto continúa: El Ser es aquello que se ha definido como «Ni esto, ni esto» en el Madhukānda (II, 3, 6). Es imperceptible, no se puede percibir, ¿por qué? Porque está más allá de las características de los efectos (que son los que se perciben). Por eso nunca es percibido. Sólo un objeto diferenciado, que cae dentro del campo de los órganos, puede percibirse. Pero el Ser es lo opuesto a eso. Es además imperecedero. Lo que es denso y compuesto de partes se deteriora (y muere) como por ejemplo el cuerpo. Pero el Ser es lo opuesto a eso. Por tanto nunca perece. También es desapegado. Un objeto denso está en relación con otro objeto denso, está apegado a él. Pero el Ser es lo opuesto a eso. Por tanto no está apegado a nada. Es libre, sin ataduras. Cualquier cosa densa está ligada (a otras cosas densas). Pero el Ser es lo opuesto a eso. Es libre y por ser libre nunca siente dolor. Por lo tanto no sufre ningún daño. En otras palabras, nunca es destruido.

Las escrituras, carentes de deseo, han situado el orden (del diálogo) escalonadamente y así han ido describiendo, a su manera, el Ser que ha de ser conocido únicamente por las Upanisad. Y resume el aspecto exterior de la narración diciendo (en boca de Yājñavalkya): Son sus ocho moradas, descritas antes (10, 17) con las palabras «cuya morada es la tierra, etc., los ocho instrumentos de visión, el fuego [...] las ocho deidades». Y están referidas en «Néctar» (10), los ocho seres, mencionados en «El mismo ser que está identificado con el cuerpo» (*ibid.*). Ahora te pregunto a ti, que estás orgulloso de tu saber, por aquel Ser, sin atributos de hambre, etc., el que ha de ser conocido sólo por las Upanisad, y no mediante otro medio de conocimiento. Él proyecta esos seres, identificados con el cuerpo, dividido en ocho grupos de cuatro apartados cada uno constituyendo el universo tal como es. Él los arroja por el este, en la mente, y a la vez los transciende; está más allá de los atributos, de las limitaciones añadidas como la identificación con la mente. Si no eres capaz de explicármelo con claridad, tu cabeza caerá, dijo Yājñavalkya. Śākalya no conocía el Ser, el que sólo se conoce por las Upanisad. Su cabeza cayó. La historia termina aquí. Śākalya no le conoció. Es lo que narran las escrituras.

Más adelante, unos ladrones arrebataron hasta sus huesos, que debían ser llevados a su casa por sus discípulos para los ritos funerales. ¿Por qué? Al confundirlos con algo de valor, un tesoro por ejemplo. Aquí se refiere una anécdota previa. En el *Astādhyāyī*[105] se presenta un diálogo entre Yājñavalkya y Śākalya con el mismo final. Allí el maestro hizo una predicción: «Morirás en un lugar no sagrado y en un momento desfavorable e incluso tus huesos no llegarán a tu casa». Y murió exactamente así. Unos ladrones robaron sus huesos por error (Ś. XI, 6, 3, 11). La enseñanza práctica de la historia es que no se de-

105. Libro que trata de los actos rituales.

be ser irrespetuoso sino atento con un verdadero conocedor de la verdad de Brahman, del Absoluto. Y la historia se refiere para enseñar sobre la conducta correcta y para glorificar el conocimiento verdadero de lo Absoluto.

¿Cómo es posible que Brahman, lo Absoluto, que se ha definido como «Ni esto, ni esto», por eliminación de todo lo demás, sea señalado positivamente? Para responder esto y también para establecer la causa del universo, las escrituras recurren a la historia. El punto crucial en esta historia es que se debe llevar el ganado el que pueda derrotar a los estudiosos de los Vedas que no conocen verdaderamente a Brahman. En vista del procedimiento de costumbre Yājñavalkya dijo:

27. *Entonces Yājñavalkya exclamó: Reverendos* brāhmanas, *quien desee entre vosotros preguntarme, puede hacerlo, o preguntadme todos si queréis. O preguntaré yo a quien vosotros queráis o a todos. Pero los* brāhmanas *no se atrevieron a responder.*

Entonces, cuando los *brāhmanas* estaban en silencio, él dijo, dirigiéndose a ellos: Yo preguntaré, me adelantaré a hacerlo, también todos vosotros podéis hacerlo. O preguntaré yo a quien vosotros queráis. Que Yājñavalkya pregunte a uno o a todos. Los *brāhmanas*, sin embargo, no se atrevieron a responder.

EL ÁRBOL SÍMBOLO DEL SER HUMANO Y LA PLENITUD

28. *Y Yājñavalkya les interrogó mediante estos versos:*

1) *Como un gran árbol, así es en verdad el ser humano. Sus cabellos son las hojas, su piel exterior la corteza.*

Cuando los *brāhmanas* se quedaron en silencio, él les interrogó con unos versos. Como en el mundo es el árbol (la palabra *vanaspati* es calificativo de árbol), así es en verdad el ser humano. Los cabellos de una persona corresponden a las hojas del árbol, y su piel a la corteza.

2) *Por su piel fluye la sangre, y por la corteza del árbol fluye la savia. Y cuando un hombre está herido, la sangre fluye como la savia en un árbol dañado.*

Por la piel del ser humano fluye la sangre y por la corteza de un gran árbol sale la savia. Así un ser humano y un gran árbol se parecen uno a otro en todos los aspectos. Por lo que cuando un hombre está herido la sangre fluye como la savia en un árbol dañado o cortado.

3) *Su carne son las capas internas de madera del árbol y sus tendones tan fuertes como las mismas fibras de la madera. Sus huesos están debajo como en la madera y su médula puede compararse al meollo del árbol.*

Como la carne en el ser humano así es la madera interna en un gran árbol. Los tendones humanos son las fibras de la madera. La médula humana es comparable al meollo de un gran árbol. No hay diferencia entre los dos. Se parecen uno a otro.

4) *Si un árbol al ser derribado crece de nuevo, a partir de la raíz, con más fuerza todavía, ¿a partir de qué raíz surge el ser humano cuando es cortado por la muerte?*

Hemos visto que antes de ese hecho (la muerte) había similitud completa entre un árbol y un ser humano. Notamos sin embargo la peculiaridad de que el árbol brota otra vez cuando se corta, mientras que un humano cortado por la muerte nunca se vio que surgiera otra vez. Pero debe haber un renacimiento a partir de algún origen. Por eso os pregunto: ¿A partir de qué raíz surge el ser humano cuando es cortado por la muerte? En otras palabras, ¿de dónde renace un humano muerto?

5) *No digáis: De la semilla, porque ella se produce en un hombre vivo. Un árbol brota también de una semilla. Después de muerto vuelve a brotar otra vez.*

Si decís que surge de la semilla, no debéis decirlo. ¿Por qué? Porque la semilla se produce en un hombre vivo y no en uno muerto. También un árbol brota de una semilla y no sólo del tronco. Un gran árbol después de muerto surge otra vez de una semilla también.

6) *Si se arranca de raíz el árbol, no podrá ya retoñar. Cuando al ser humano lo arrasa la muerte ¿de qué raíz volverá a brotar?*

Se pregunta aquí por la raíz de todo el universo.

7) *Si pensáis que ya ha nacido, os diré: no nacerá otra vez. ¿Quién le haría renacer? El Absoluto es la conciencia, la plenitud, la meta suprema de quien distribuye la fortuna tanto como de quien lo ha descubierto (al Absoluto) y vive en él.*

Si pensáis siempre que ha nacido, no hay nada más que preguntar sobre él. Sólo es posible la pregunta por el nacimiento en quien está por nacer y no en

quien ya ha nacido. Pero no se admite ninguna pregunta sobre el nacimiento de un hombre que ya ha nacido. ¿Qué sucede entonces? Después de la muerte, él nace otra vez indudablemente, porque de otro modo habría que asumir que un hombre cosecha los frutos de unas obras que nunca él hizo y pierde esas obras que realmente hizo. Por eso pregunto: ¿Quién haría renacer otra vez al hombre muerto?

Los *brāhmanas* no sabían que esa raíz del universo por la que el hombre muerto vuelve a nacer de nuevo era desconocida para ellos. Por tanto, al ser el mejor de los conocedores de Brahman, Yājñavalkya derrotó a los *brāhmanas* y se llevó las vacas. La historia termina aquí. Las escrituras nos hablan a su manera de la raíz del universo, sobre la que Yājñavalkya preguntó a los *brāhmanas* y nos dan las palabras que describen directamente a Brahman, lo Absoluto: conciencia o inteligencia pura, que también es plenitud o bienaventuranza, no afectado por el dolor como percepción sensible, sereno, bondadoso, incomparable, espontáneo, siempre satisfecho y homogéneo. ¿Qué es eso? Es lo Absoluto, que tiene las dos características de conocimiento y plenitud, la meta suprema, lo mejor entre los frutos de las obras del que distribuye la fortuna como el que hace el sacrificio, ocupado en actos rituales. La palabra *rāti* (fortuna) incluye poder, tanto como la meta suprema de quien ha descubierto el Absoluto y vive en Él únicamente, después de haber renunciado a los deseos y a realizar obras (rituales).

Aquí hay algo para debatir. El término «plenitud» [106] denota felicidad en su versión más conocida. Y aquí la encontramos calificando al Absoluto en la expresión «Brahman es felicidad o plenitud». Y en algún lugar de las escrituras aparece también «Conoció que Brahman era la plenitud» (Tai. Up. II, 7), «Si ese Ser supremo no fuera plenitud» (Ch. Up. II, 7), «Aquello que es infinito es plenitud» (Ch. Up. VII, 23, 1), «Ésta es [...] su plenitud suprema» (IV, 3, 32). La palabra «felicidad» se conoce también comúnmente con relación al placer conocido. El uso de esta palabra en las proposiciones anteriores estaría justificado si la felicidad del Absoluto fuera un objeto de conocimiento. Y se podría argumentar: Según la autoridad de las escrituras, lo Absoluto, Brahman, es una felicidad que se conoce, ¿para qué entonces discutir? La respuesta es: No es así. Porque encontramos textos en las escrituras que lo contradicen. Es verdad que en las escrituras la palabra «felicidad» se refiere al Absoluto, pero hay negación del conocimiento cuando hay unidad [107]. Por ejemplo: «Pero cuando para el conocedor de Brahman todas las cosas son el ser [...] ¿qué se

106. La palabra *ananda* tiene una amplia gama de significados dentro del ámbito de la felicidad o alegría. Para darle la máxima amplitud en un contexto en que está referida al Absoluto la traducimos por plenitud.

107. La unidad niega la dualidad de la relación del conocer, sujeto cognoscente y objeto conocido. En este contexto, la dualidad del sujeto que siente la felicidad o plenitud y el objeto que la produce.

podría conocer y a través de qué?» (II, 6, 14 y IV, 5, 15), «Cuando no se ve nada más, no se oye nada más, no se conoce nada más, eso es lo infinito» (Ch. Up. VII, 24, 1), «Aquel infinito ser abrazado por el Ser absoluto no percibe nada externo ni nada interno» (IV, 3, 21).

Por tanto, al tener en cuenta los textos escriturales contradictorios, se requiere el debate. Y lo llevaremos a cabo para encontrar el verdadero significado de los pasajes védicos. Además, hay divergencias de opiniones entre los aspirantes a la liberación. Las escuelas *Sāmkhya* y la *Vaiśesika*, por ejemplo, mientras creen en la liberación, mantienen que no hay alegría que se conozca en ella, y así difieren de otros que sostienen que existe una alegría superior en la liberación, conocida únicamente por la persona que la vive. ¿Cuál es la posición correcta?

Primera opinión tentativa: Existe la alegría que se conoce en la liberación, porque los textos de las escrituras mencionan la plenitud, la felicidad, en relación a ella, como vemos en los siguientes pasajes: «Reír, jugar y alegrarse» (Ch. Up. VIII, 12, 3), «Si desea (el liberado) ir al mundo de los antepasados (*manes*) [...] aparece por su deseo» (Ch. Up. VIII, 2, 1), Aquello conoce las cosas en un sentido general y particular (Tai. Up. II, 5, 1).

Surge una objeción: Pero ¿no es imposible el conocimiento cuando hay unidad por no haber en ella diferentes factores de la acción? Cada acción depende de un número de factores y la cognición es también una acción.

Se da una respuesta tentativa: La objeción no se puede mantener. Según la autoridad de las escrituras debemos admitir que hay un conocimiento de la plenitud en Brahman, lo Absoluto. Hemos dicho ya que algunos textos como «El conocimiento, la plenitud [...]» quedarían sin sentido si la plenitud misma fuera imposible de conocer.

El objetor dice: Pero ni siquiera un texto escritural puede hacer que el fuego sea frío o el agua caliente, pues esos textos son sólo informativos. No nos pueden decir que en algún otro país el fuego es frío o que en algún sitio inaccesible el agua es caliente.

Se da una respuesta tentativa: No es así. Porque observamos la plenitud y el conocimiento en el ser individual. Textos como «el conocimiento, la plenitud» no se refieren a un sentido que se opone a la percepción y otros medios de conocimiento, como hace, por ejemplo, la frase «el fuego es frío». Por el contrario, sentimos que estamos de acuerdo con ellos. Y se conoce directamente el ser como plenitud, como cuando decimos «soy feliz». Por lo que el acuerdo con la percepción y demás es claro. Al ser Brahman felicidad, plenitud y conocimiento a la vez, se conoce a Sí mismo. Los textos escriturales citados antes, como «Reír, jugar y alegrarse», probarían la existencia de la plenitud y la alegría en el Ser. Y entonces los encontraríamos consistentes.

Respuesta del filósofo advaitín: Estáis equivocados. Porque no puede haber conocimiento sin cuerpo y órganos. La absoluta separación del cuerpo es la liberación. Y cuando no hay cuerpo, no puede haber órganos porque no ten-

drían soporte. Por tanto no habrá conocimiento mientras no hay cuerpo y órganos. Si pudiera surgir el conocimiento incluso en ausencia del cuerpo y los órganos, no sería necesario el tenerlos. Además (si Brahman como conocimiento absoluto conociese la plenitud en la liberación) ello estaría en contra de la unidad de lo Absoluto.

Alguien pregunta: ¿Y si dijéramos que el Absoluto, al ser conocimiento eterno, se conoce a sí mismo por siempre como absoluta plenitud?

El advaitín responde: No. Incluso el ser humano, bajo las ataduras, cuando se libera de la existencia relativa podría recobrar su real naturaleza. (El mismo argumento podría aplicarse también aquí.) Como un arroyo de agua desemboca en un lago, sin retener una existencia separada, así sucede al conocer la plenitud de lo Absoluto. Por tanto decir que el ser humano liberado conoce la plenitud del Ser no tiene sentido. Si por otra parte la persona liberada, al ser diferente de Brahman, lo Absoluto, conoce su plenitud del Absoluto y el ser individual como «yo soy la plenitud absoluta», entonces la unidad de lo Absoluto (Brahman) se contradice. Y eso estaría en contra también de las escrituras. No existe la posibilidad de una tercera hipótesis.

Además, si Brahman siempre conoce su propia plenitud, es superfluo distinguir entre el ser consciente de ella y el no serlo. Si lo Absoluto es consciente de esa plenitud constantemente, quiere decir que ésa es su naturaleza. Y entonces no tiene sentido sostener que Aquello conoce su propia plenitud. Esa opinión sería aceptable si existiera siempre la posibilidad de no conocer esa plenitud. Por ejemplo, un hombre conoce a otro. No tiene sentido desde luego el distinguir entre el estado de darse cuenta y su opuesto en el caso de una persona cuya mente está absorta ininterrumpidamente en hacer (el blanco con) una saeta, por ejemplo. Y si por otra parte Brahman o el Ser, se supone, conoce su plenitud interrumpidamente, en los intervalos en los que no se conoce a Sí mismo podría conocer algo más. El Ser entonces sería cambiante, lo que le haría impermanente [108]. De esta manera el texto «El conocimiento, la plenitud» debería interpretarse como una declaración de la naturaleza del Absoluto, y no como la plenitud que el Ser conoce.

Objeción: Si esa plenitud no se conoce, textos escriturales como «Reír, jugar [...]» estarían en contra de ello.

No, *responde el advaitín*. Porque esos textos sólo describen actos que suceden normalmente a causa de la identidad de la persona liberada con todo. Como la persona liberada está identificada con todo observamos (en ella) el reír, el alegrarse, en los yoguis o en los dioses. Lo que las escrituras hacen es describirlos nada más tal como ellos son. Describen una persona liberada teniendo en cuenta su identidad con todo. Se trata de una alabanza a la liberación, que es lo mismo que esa identidad con todo.

108. Ver *Chāndogya Upanisad* VII, 24, 1.

El objetor insiste: Si esos pasajes sólo describen lo que sucede normalmente, entonces se puede dar el caso de que una persona liberada esté afectada también por el dolor. Si, en otras palabras, es normal en los yoguis y otros el reír, estar alegres, etc., también deberían sufrir el dolor que otras existencias experimentan.

El filósofo advaita contesta: No. Todas esas objeciones se han refutado ya [109] al tratar el tema de las distinciones entre felicidad y dolor, las cuales no son sino superposiciones creadas por el contacto con las limitaciones añadidas, el cuerpo y los órganos, que son productos de los nombres y las formas. Se han establecido también ya las esferas de los aparentemente contradictorios textos escriturales [110]. Por tanto todos los pasajes que contengan el término «plenitud» (*ananda*) deben interpretarse como la frase «Ésta es su plenitud suprema» [111] (IV, 3, 32).

109. En el comentario de Śankara a II, 1, 20.
110. En el comentario de Śankara a II, 5, 15.
111. La frase completa del texto citado aclara mejor el sentido de esta declaración de Śankara. Dice así: «Ésta es su más alta meta, su mayor gloria, su más elevada existencia, su plenitud suprema».

CUARTO *ADHYĀYA*

PRIMER *BRĀHMANA*

DEFINICIONES INCOMPLETAS DE LO ABSOLUTO

La relación que se establece entre esta parte y la siguiente con lo anterior es ésta: Existe un Ser, conocido sólo a través de las Upanisad y descrito como «Ni esto, ni esto». Ese Ser proyecta ocho seres, uno de ellos el identificado con el cuerpo y lo demás, y lo retira dentro de la mente. Luego los proyecta en cinco formas en relación con las partes (de la mente) y los vuelve a retirar a la mente. Unifica así cuerpo y mente que dependen uno de otro en el hilo (*sūtra*): la causa identificada con el universo, llamada también *samāna*, el indiferenciado, el ser con sus cinco funciones como la energía vital (*prāna*). Y aquel que trasciende al ser identificado con el universo con sus tres estados: el cuerpo, la mente y el hilo (*sūtra*). Es el mismo Ser que se ha descrito de dos maneras, directa e indirectamente, como causa del universo con las palabras «conciencia, plenitud», etc., en (III, 9, 28, 7). Y se ha dado alguna indicación más sobre él con referencia a las divinidades como la del lenguaje y otras. Por eso esta y la siguiente parte (del cap. IV) se presentan para proporcionar otra manera de entender esto. La narración trata de mostrar la costumbre observada en esas ocasiones.

1. *Janaka, (emperador) de Videha, estaba sentado en el trono cuando llegó Yājñavalkya. Entonces le dijo: Yājñavalkya, ¿para qué has venido aquí, para adquirir algún ganado o para escuchar sutiles preguntas? Por ambas cosas, majestad, dijo Yājñavalkya.*

Janaka (emperador) de Videha se sentó en el trono, dando audiencia a los que querían verle, cuando llegó Yājñavalkya tanto para conseguir algo para él como para hacer un favor al emperador que deseaba comprender algo [...].

La palabra «emperador» (*samrāt*) indica que Janaka tenía que haber realizado la ceremonia *vājapeya*. También significa alguien que gobierna territorios a través de vasallos que obedecen sus órdenes. Esa palabra puede significar también «emperador de la India».

2. *Me gustaría oír lo que alguno de tus maestros te ha dicho.*

Jitvan, el hijo de Śilina, me dijo que la palabra es lo Absoluto, (dijo Janaka).

Śilina te ha hablado como habla quien tiene madre, padre y maestro, al decirte que la palabra es el Absoluto. Porque ¿qué puede tener aquel que no habla? Pero ¿te ha hablado de su morada, de su base? No, no me ha hablado de eso, respondió Janaka.

Lo que te ha dicho es sólo un pie[1]*, emperador.*

Dímelo tú, Yājñavalkya.

La palabra es su morada y el aire, (lo indiferenciado) es su base. Se debe meditar en ello como inteligencia. ¿Qué es la inteligencia, Yājñavalkya?

La misma palabra, emperador, dijo Yājñavalkya. Porque por ella se conoce al amigo. Y por ella también se conoce el Rig-Veda, el Yagur-Veda, el Sāma-Veda, el Atharvāngirasa, las narraciones y mitologías, las artes, las doctrinas secretas (Upanisad), los versos, los aforismos, las explicaciones y comentarios, las ceremonias, las ofrendas al fuego de comida y bebida, este mundo y el otro y todos los seres. La palabra, emperador, es el supremo Absoluto. La palabra no abandona a quien, comprendiendo esto, medita en ello. Todos los seres van hacia él y como un dios va hacia los dioses.

Janaka dijo: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante. Y Yājñavalkya contestó: Mi padre pensaba que no se debe aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa.

Yājñavalkya dijo: Śilina te ha hablado como habla quien tiene madre, con la adecuada enseñanza a su infantilismo, padre, que da la enseñanza siguiente, y maestro, que enseñaría al discípulo desde su contacto con el sagrado enlace del conjunto de sus estudios. Por eso ese ser humano, el hijo de Śilina, dijo que la palabra es el Absoluto. Quien tiene la ventaja de haber pasado por esas tres fuentes de purificación es un maestro en el sentido literal de la palabra. Y no deja nunca de ser una autoridad en sí mismo. Porque ¿qué puede tener una persona que no puede hablar? No llega a nada en esta vida ni en la otra.

1. Es una explicación incompleta. Faltan otros pies, otras partes.

Pero ¿te dijo algo acerca de la morada y de la base del Absoluto? La morada es el cuerpo, la base es el refugio permanente. No, dijo Janaka. Yājñavalkya dijo entonces: En ese caso ese Absoluto sólo tiene un pie y le faltan los tres pies restantes. Y así no producirá ningún efecto aunque se medite en él. Dime tú entonces, Yājñavalkya, porque tú lo conoces. Y Yājñavalkya dijo: La palabra es la morada o el cuerpo de la divinidad de la palabra (el fuego) que es una forma del Absoluto, y el aire, conocido también como lo Indiferenciado, es la base en su origen durante el tiempo de continuación y de disolución. Se debe meditar en ello como inteligencia. El nombre secreto de la inteligencia es la cuarta parte del Absoluto[2]. Se ha de meditar en el Absoluto como inteligencia.

¿Qué es inteligencia, Yājñavalkya? ¿(La palabra) es inteligencia propiamente dicha o su efecto? ¿Es diferente del lenguaje como el cuerpo y la base? No. ¿Qué es entonces?, preguntó Janaka. La palabra misma es inteligencia, emperador, dijo Yājñavalkya. La inteligencia no es distinta del lenguaje. ¿Cómo es eso? La respuesta se da en: Por ello se conoce al amigo, cuando alguien dice: «él es nuestro amigo». Como el Rig-Veda, etc., las ceremonias son los efectos espirituales producidos por ellos. Y lo mismo sucede con las ofrendas. Este mundo, la vida presente, el próximo, la vida por venir y todos los seres se conocen mediante la palabra únicamente. Por tanto la palabra es el Absoluto supremo, emperador. La palabra no abandona al que ha comprendido al Absoluto descrito antes, al que comprendiéndolo, medita en él. Todos los seres van hacia él con ofrendas, etc., y se hace divino en esta vida, y va a los dioses después de la muerte. Te doy mil vacas con un toro como un elefante de grande, dijo el emperador Janaka, como respuesta a la enseñanza recibida. Yājñavalkya contestó: Mi padre pensaba que no se debe aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa. Yo también soy de esta opinión.

3. *Me gustaría oír lo que alguien más haya podido decirte. Udanka el hijo de Śulba me dijo que la energía vital es el Absoluto. El hijo de Śulba te ha hablado como habla quien tiene madre, padre y maestro, al decirte que la vida es el Absoluto. Porque ¿qué puede tener aquel que no vive? Pero ¿te ha dicho cuál es su morada, su base? «No, no me lo ha dicho». Lo que te ha dicho es sólo un pie, emperador. Dímelo tú, Yājñavalkya. La vida es su morada y el aire, (lo indiferenciado), es su base. Se debe meditar en ello como lo amado.*

¿Cuál es la esencia de lo amado, Yājñavalkya? La misma vida, emperador. Porque por amor a la vida un ser humano sacrifica por

2. El cuarto estado de conciencia (*turīya*) de la conciencia absoluta es el estado de iluminación. Aunque se le llama «el cuarto» no es un estado en el mismo sentido que lo son los tres anteriores, pues es la conciencia en sí misma. A ello se llama en este texto «nombre secreto de la inteligencia».

aquel que no debería sacrificar, acepta ofrendas de quien no las debería aceptar. Y es por amor a la energía vital por lo que se corre el riesgo de perder la propia vida en cualquier lugar donde se encuentre. La energía vital, emperador, es el supremo Absoluto. Y no abandona a quien, comprendiendo esto, medita en ello. Todos los seres van hacia él y como un dios va hacia los dioses.

Janaka dijo: Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante. Y Yājñavalkya contestó: Mi padre pensaba que no se debe aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa.

La energía vital es Vayu, una deidad, y como la palabra en el párrafo precedente se refiere a la deidad del fuego. La vida es su morada y el aire, lo indiferenciado, su base. Su nombre secreto: Se debe meditar en ella como lo amado. Porque por amor a ella un ser humano sacrifica por aquel que no debería aceptar, por ejemplo un *ugra*[3]. Y se corre el riesgo de perder la propia vida en cualquier lugar donde uno se encuentre, como en un barrio infestado de bandoleros, etc. Todo esto es posible porque se ama a la energía vital. Es a causa de la energía vital, emperador. Por tanto ella es el supremo Absoluto.

4. *Me gustaría oír lo que alguien más haya podido decirte.*

Barku, el hijo de Vrisna, me dijo que la visión es el Absoluto.

El hijo de Vrisna te ha hablado como habla quien tiene madre, padre y maestro al decirte que la visión es el Absoluto. Porque ¿qué puede tener una persona que no ve? Pero ¿te ha dicho cuál es su morada, su base? No, no me lo ha dicho, (dijo Janaka).

Lo que te ha dicho es sólo un pie, emperador. Dímelo tú, Yājñavalkya.

La visión es su morada y el aire, (lo indiferenciado), es su base. Se debe meditar en ello como la verdad.

¿Cuál es la esencia de la verdad, Yājñavalkya?

La visión misma, emperador. Por eso al que ve con sus propios ojos se le dice: ¿Has visto? Y su respuesta es: He visto. Y eso es la verdad. La visión, emperador, es el supremo Absoluto. La visión no abandona a quien, comprendiendo esto, medita en ella. Todos los seres van hacia él y como un dios va a los dioses.

Te doy mil vacas con un toro tan grande como un elefante, dijo Janaka. Y Yājñavalkya contestó: Mi padre pensaba que no se debe

3. El hijo de un padre de la casta de los gobernantes y guerreros (*ksatriya*) y una madre de la casta inferior (*sūdra*). Se consideraba que era una persona cruel, según apunta el *swāmī* Mādhavānanda.

aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa.

La visión es el Absoluto. El sol es la divinidad que preside la visión. El nombre secreto es «verdad». Porque lo que se oye con los oídos puede ser falso, pero no lo que se ve con los propios ojos. Por eso si una persona, emperador, dice a otra lo que ha visto con sus propios ojos: «¿Has visto el elefante?», y la respuesta es: «Sí, lo he visto», eso es considerado la verdad. Mientras que si otro dice: «He oído algo de eso», puede no corresponder con el hecho. Pero lo que se ve con los ojos siempre es verdad por corresponder con el hecho.

5. *Me gustaría oír lo que alguien más haya podido decirte. Gardabhīvipīta Bhāradvāja me dijo que la escucha es el Absoluto. El ascendente de los Bhāradvāja te ha hablado como habla quien tiene madre, padre y maestro, al decirte que la escucha es el Absoluto. Porque ¿qué puede tener una persona que no oye? Pero ¿te ha dicho cuál es su morada, su base? No, no me lo ha dicho. Lo que te ha dicho es sólo un pie.*

Dímelo tú, Yājñavalkya. La escucha es su morada, y el aire, (lo indiferenciado). Se debe meditar en ello como lo infinito. ¿Cuál es la esencia de lo infinito, Yājñavalkya?

Los mismos espacios, emperador. Por eso a cualquier dirección que vayamos, nunca encontraremos el fin. Los espacios son ilimitados. Los espacios son la escucha y la escucha, emperador, es el supremo Absoluto. La escucha nunca abandona a quien, comprendiendo esto, medita en ello. Todos los seres van hacia él y como un dios va hacia los dioses.

Te doy mil vacas y un toro como un elefante, dijo Yanaka. Y Yājñavalkya contestó: «Mi padre pensaba que no se debe aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa».

La escucha es el Absoluto. Los espacios son las deidades que presiden la escucha. Se debe meditar en ella como lo infinito. ¿Qué es lo infinito de la escucha? Como los espacios mismos son lo infinito, a cualquier dirección que vayamos, al este o al norte, nunca encontraremos el fin. Los espacios, emperador, son la escucha. Por tanto la infinitud de los espacios es la infinitud de la escucha.

6. *Me gustaría oír lo que alguien más haya podido decirte. Satyakāma, el hijo de Jabālā, me dijo que el pensamiento*[4] *es el Absoluto.*

4. La mente pensante (*manas*), que aquí se identifica con la luna. No es la razón, ni la mente iluminada o intuitiva (*budhi*).

El hijo de Jabālā te ha hablado como habla quien tiene madre, padre y maestro, al decirte que el pensamiento es el Absoluto. Porque ¿qué puede tener una persona sin pensamiento? Pero ¿te ha dicho cuál es su morada, su base? No, no me lo ha dicho, (contestó Janaka). Lo que te ha dicho no tiene más que un pie.

Dímelo tú, Yājñavalkya.

El pensamiento es la morada y el aire, (lo indiferenciado), es su base. Se debe meditar en ello como plenitud.

¿Cuál es la esencia de la plenitud?

El mismo pensamiento, emperador. Porque el pensamiento se va hacia una mujer. Y de ella se tiene un hijo semejante que es causa de felicidad[5]*. El pensamiento, emperador, es el supremo Absoluto. El pensamiento nunca abandona a quien, comprendiendo esto, medita en ello. Todos los seres van hacia él y como un dios va hacia los dioses.*

Te doy mil vacas y un toro como un elefante, dijo Janaka. Y Yājñavalkya contestó: Mi padre pensaba que no se debe aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa.

La luna es la deidad que preside el pensamiento. Su nombre secreto es felicidad. Porque el pensamiento mismo es felicidad, por eso mediante él un hombre se enamora de una mujer y la desposa. De ahí nace un hijo semejante a él de esa mujer. Y ese hijo es causa de alegría. Por eso el pensamiento que da existencia a ese hijo es felicidad.

7. *Me gustaría oír lo que alguien más haya podido decirte. Vidagdha, el hijo de Śakala, me dijo que el corazón*[6] *es el Absoluto.*

El hijo de Śakala te ha hablado como habla quien tiene madre, padre y maestro, al decirte que el corazón es el Absoluto. Porque ¿qué puede tener una persona que carece de corazón? Pero ¿te ha dicho cuál es su morada, su base? No, no me lo ha dicho. Lo que te ha dicho es sólo un pie.

Dímelo tú, Yājñavalkya. El corazón es la morada, el aire, (lo indiferenciado), es la base. Se debe meditar en ello como el equilibrio.

¿Cuál es la esencia del equilibrio, Yājñavalkya? El mismo corazón, emperador. Porque el corazón es la morada y la base de todos los seres. En

5. Felicidad (*ananda*) en su sentido más amplio se podría decir que es plenitud. Aunque en este caso puede considerarse en sentido restringido como felicidad o alegría.

6. La palabra *hrdayam* es el corazón y la mente intuitiva (*budhi*) en este contexto. De todas formas la palabra hace alusión al centro del ser humano y no al órgano fisiológico, como es habitual en estos textos.

él todos los seres permanecen. El corazón, emperador, es el supremo Absoluto. El corazón no abandona nunca a quien, comprendiendo esto, medita en ello. Todos los seres van hacia él, y como un dios va a los dioses.

Te doy mil vacas y un toro como un elefante, dijo Janaka.

Y Yājñavalkya contestó: Mi padre pensaba que no se debe aceptar nada de un discípulo sin haberle dado la enseñanza completa.

Hemos dicho en la parte que se refiere a Śakala[7] que todos los seres que constan de nombre, forma y acción dependen del intelecto y permanecen en él. Por eso se debe meditar en él como equilibrio. Prajāpati[8] es la divinidad que preside el corazón (como centro del ser humano).

SEGUNDO *BRĀHMANA*

EL SER INDIVIDUAL

1. *Janaka, emperador de Videha, levantándose de su asiento y acercándose a Yājñavalkya, dijo: Te saludo, Yājñavalkya. Instrúyeme, por favor.*

Y él le contestó: «Como quien desea hacer un largo viaje, emperador, toma un carruaje o una barca, así tienes la mente preparada con muchos nombres secretos. Eres rico y respetado, y has estudiado los Vedas y escuchado las enseñanzas secretas. Pero ¿a dónde irás al dejar este cuerpo?».

No sé, señor, a dónde iré. Te diré a dónde irás, Janaka. Dímelo, señor.

Como Yājñavalkya conocía todos los aspectos del Absoluto con sus atributos, Janaka dejó su orgullo sobre el enseñar y levantándose de su trono, asiento especial del rey, se aproximó a él y se postró a sus pies. Yājñavalkya dijo: Tienes la mente preparada con muchos nombres, por meditar en el Absoluto desde los distintos aspectos que indican esos nombres. Y no sólo eso, además eres rico y respetado, no eres pobre, y has estudiado los Vedas y escuchado las Upanisad de los maestros. Pero estarás lejos de conseguir el propósito de tu vida hasta que no seas consciente del supremo Absoluto. Con todo ese equipo semejante a un barco o un carruaje, ¿a dónde irás al dejar este cuerpo?, ¿qué alcanzarás? No sé, señor a dónde iré. Si no sabes dónde alcanzarás el propósito de tu vida, te diré a dónde irás. Escucha.

7. En el comentario a III, 9, 24.
8. El padre de todas las cosas, el origen de todo. A veces identificado con Hiranyagarbha, la Vida original, otras con el Creador, el dios personal o mente de las mentes.

2. *Aquel ser que se encuentra en el ojo derecho se llama Indha. Pero indirectamente se le llama Indra en lugar de Indha. Porque los dioses parecen preferir lo misterioso a lo directo.*

Ese ser que está específicamente localizado en el ojo derecho. El ser del sol que se ha descrito antes en la sentencia «La visión (del ojo) es el Absoluto» (IV, 1, 14) se llama *satya* y es Indha. Por su resplandor tiene el apropiado nombre de Indha. Pero indirectamente se le llama Indra en lugar de Indha, porque los dioses parecen preferir lo misterioso a lo directo. Por tanto has alcanzado el ser llamado *vaiśvānara*[9].

3. *La forma humana que está en el ojo izquierdo es su esposa, Virāj*[10]. *El espacio que se encuentra dentro del corazón es su lugar de unión. El cúmulo de sangre del corazón es su alimento. La estructura en forma de red del corazón es el manto que les cubre. Y el nervio que va desde el corazón hacia arriba es el camino en el que se mueven. Los nervios del corazón, llamados* hitā, *son como un cabello cortado en mil partes. A través de ellos pasa la esencia del alimento. Por eso el cuerpo sutil tiene un alimento más fino que el del cuerpo denso.*

Virāj, la sustancia, es esposa de Indra, el ser llamado Vaiśvānara que has alcanzado. Ambos seres son objeto de experiencia placentera. Esta pareja, la sustancia (experimentada) y él su experimentador, está unida en los sueños. ¿Cómo? El espacio que está dentro de la masa de sangre llamada corazón es su lugar de unión. El lugar donde Indra y su esposa disfrutan cada uno la compañía del otro. Su alimento, o su sustento, es lo que sigue. La sangre, como una masa, en el corazón.

El alimento que comemos toma dos formas: La parte más densa va hacia abajo (y se elimina). Mientras que el resto se metaboliza de dos maneras bajo la acción del calor interno. Esa parte del ciclo de finura media pasa por los sucesivos pasos de sangre, etc., y nutre el cuerpo denso construido con los cinco elementos. La parte más fina del ciclo es la masa de sangre, que al penetrar en los nervios sutiles origina a Indra, identificado con el cuerpo sutil y llamado *taijasa*[11]. Y está unido con su esposa en el corazón al estar en el cuerpo. Esto es lo que quiere decir el pasaje del alimento, etc. También hay otra cosa: El manto que les cubre. Las personas usan ciertos mantos al acostarse después

9. *Vaiśvānara* es el estado de vigilia (*vishva*). En los textos del *Rig-Veda* se identifica con el sol como deidad.
10. *Virāj* es también Saguna Brahman, sustancia del universo fenoménico.
11. *Taijasa* es el estado de sueño con ensueños.

de cenar. La tradición usa esa analogía aquí. ¿Cuál es el manto de esa pareja? La estructura en forma de red del corazón. Tiene forma de red por las numerosas aperturas de sus nervios. El camino en el que se mueven, o en el que van del sueño con ensueños al estado de vigilia, es el nervio que va desde el corazón hacia arriba.

Su tamaño se da a continuación: Como sería en el mundo habitual un cabello cortado en mil partes, algo extremadamente fino, así es eso. Hay en el cuerpo nervios llamados *hitā* que están situados en ese cúmulo de sangre del corazón. Desde allí respiran en todos los lugares como si se tratara de los filamentos de una flor *kadamba*. A través de esos finísimos nervios el alimento pasa como si caminara. El cuerpo de Indra (el sutil) se alimenta de este alimento y lo mantiene como con una cuerda. Porque el cuerpo denso se alimenta con alimento denso, pero el sutil, el cuerpo de Indra, se sustenta con alimento sutil. El alimento que nutre el cuerpo denso es sin embargo fino en comparación con las toscas sustancias que son eliminadas del cuerpo.

Pero el alimento que nutre el cuerpo sutil es más fino todavía. Por tanto el cuerpo denso tiene un alimento fino, pero el cuerpo sutil tiene un alimento más fino que el del cuerpo denso. *Śarīra* en el texto es igual a *śarīra* (cuerpo). Quiere decir que (el cuerpo) de *taijasa* se nutre con alimento más sutil que el de *vaiśvānara*.

4. *La región oriental es la energía vital oriental, la región meridional es la energía meridional, la región occidental es la energía occidental, la región septentrional es la energía septentrional, la región superior es la energía superior, la región inferior es la energía inferior. Y todas las regiones son las diferentes energías vitales, para el sabio. Aquel Ser puede definirse como «Ni esto, ni esto», es imperceptible porque nunca se puede percibir, indestructible porque nunca se destruye, intocable porque nunca puede ser tocado. No tiene ataduras. No siente dolor, no sufre daño alguno. Tú has llegado a Aquello que está libre de miedo, Janaka, dijo Yajñavalka.*

Y Janaka, de Videha le contestó: Que lo que está libre de temor sea contigo, señor, porque tú nos has dado a conocer aquello libre de temor. ¡Te saludo! El imperio de Videha está a tu servicio tanto como yo mismo.

Ese (cuerpo de) *taijasa* que se identifica con el corazón se mantiene por la energía vital sutil y viene a ser la energía vital (de la mente)[12]. Para el sabio que ha pasado por el estado de vigilia, *vaiśvānara*, y por el de sueño con en-

12. *Prāna*, en el corazón, sede de la mente, es *prajña*, la conciencia con una limitación añadida: la energía vital.

sueños, *taijasa*, o el ser identificado con la mente y después identificado con la energía vital (en cuanto conciencia, *prajña*). Y todas las regiones son las diferentes energías vitales. Por tanto el sabio se identifica a sí mismo con los diferentes estados, con la energía vital que los incluye a todos. Retirando todas las energías vitales en conjunto dentro del propio ser, se llega al estado natural de conciencia en sí [13], el Ser trascendente definido como «Ni esto, ni esto». El Ser al que llega el sabio se define así. El pasaje que se refiere a que no sufre daño alguno ya se ha explicado (III, 9, 26). Has alcanzado aquello que está libre de miedo, de nacimiento, de muerte, etc., Janaka, dijo Yājñavalkya. Ésa es la culminación de la afirmación anterior yo te diré a dónde irás. Señor, dijo el emperador, que lo que está libre de temor sea contigo, también, porque tú has hecho que lo que está libre de temor, el Absoluto, sea conocido o accesible para nosotros, al eliminar el velo de la ignorancia creado por las limitaciones añadidas. ¿Qué puedo darte a cambio de esta sabiduría por la que el Ser mismo se ha puesto de manifiesto? ¡Te saludo, por tanto! Tuyo es el imperio de Videha, disfrútalo como quieras. Yo mismo estoy a tu servicio. Utilízame, te ruego, como quieras, lo mismo que el imperio.

TERCER *BRĀHMANA*

EL SER, LA LUZ EN EL SER HUMANO

Esta parte está en conexión con la anterior de la siguiente manera: el ser individual, el Brahman inmediato y directo, el Ser que está en el interior de todo, es idéntico al Ser supremo. Y sabemos esto por textos de la tradición como «No hay otro testigo sino Él» (III, 7, 23), «No hay otro testigo sino Aquél» (III, 8, 11) y también «Aquel Ser ha penetrado en esos cuerpos» (I, 4, 7). Y se deduce a partir de las funciones del lenguaje, etc. Se ha visto en el diálogo entre Bālaki y Ajātaśatru que aquello existe y es diferente del cuerpo (II, 1), en el Madhukānda desde el propósito de actuar y experimentar la energía vital, etc. Sin embargo, en la sección que se ocupa de la pregunta de Usasta, con las palabras «Aquello que respira a través de la energía vital» (III, 4, 1) se ha visto en un sentido general y a partir de la introducción de las funciones de la respiración, etc., que el Ser debe deducirse de esas funciones. Y en las palabras «Testigo de la visión», etc. (III, 4, 2) se ha entendido específicamente que su naturaleza es inteligencia permanente. Y si sufre la transmigración es a causa de las limitaciones añadidas, como por ejemplo la apariencia de una cuerda, de un desierto, de una madre-perla, y del cielo como si fueran una ser-

13. Conciencia despierta, conciencia libre no proyectada, no alienada en la objetivación. En la *Mundaka Upanisad* se le ha llamado *turiya*. No es un estado más, dependiente de la energía vital, es el estado natural de la conciencia.

piente, agua, plata y azul, respectivamente. Pero sin las limitaciones añadidas se le conoce como lo indefinible, descrito únicamente como «Ni esto, ni esto». Es lo Absoluto, inmediato y directo, el Ser que está en el interior de todo, el inmutable, el director interno, el director medio, el Ser que se conoce sólo por las Upanisad, por la conciencia, la plenitud y el Absoluto. Ese mismo Absoluto que es inmediato y está dentro de todo es del que se va a hablar (señalando algunos caminos para llegar a él). El que se llama Indha (*vaiśvānara*) lleva el alimento sutil. Más allá de él, en el corazón, está el ser identificado con el cuerpo sutil, que lleva alimento sutil. Más alto todavía se encuentra el ser identificado con el universo, que tiene la energía vital como su limitación añadida (*prājña*). Al disolverse por la comprensión (que da la sabiduría), incluso ese ser identificado con el universo que no es en realidad más que una limitación añadida más, como puede serlo la serpiente respecto a la cuerda, se toma conciencia del Absoluto trascendente, al que se alude en el texto: «Ese Ser es aquello que se ha definido como "ni esto, ni esto"» (III, 9, 26).

Por eso Yājñavalkya conduce a Janaka más allá del miedo, ante la evidencia de las escrituras. Aquí se introducen en una distinta aproximación los estados de vigilia, sueño con ensueños, sueño profundo y lo trascendente, mediante los términos «Indha», «Tiene el alimento sutil», «Las diferentes energías vitales» y «Ese Ser es aquello que se ha definido como "Ni esto, ni esto"». Se estudia al Absoluto a través de esos estados de vigilia, con la ayuda del razonamiento lógico. Janaka es ayudado para llegar al Absoluto que está más allá del miedo. La existencia del Ser debe establecerse por la eliminación de las dudas que surgen ante él. Y debe comprenderse que es distinto del cuerpo, puro y autorrefulgente, idéntico por naturaleza a la inteligencia permanente y a la suprema plenitud, y está más allá de la dualidad. Con este objetivo comienza esta tercera parte. La narración indica el método de impartir y recibir la enseñanza y en particular ensalza la sabiduría como se sugiere con la concesión del favor.

1. *Yājñavalkya fue donde Janaka, emperador de Videha. Pensaba no decir nada. Pero mientras hablaba del sacrificio del fuego, Yājñavalkya le había ofrecido un favor. Él eligió preguntarle lo que quisiera. Yājñavalkya se lo concedió. Y el emperador empezó a preguntarle.*

Yājñavalkya fue donde Janaka, emperador de Videha, y por el camino pensó no decir nada al emperador. El motivo de su visita era adquirir algunas riquezas y mantener las que ya poseía. Pero aunque había tomado la resolución de no decir nada, explicó a Janaka todo lo que éste le preguntó. ¿Por qué actuó al contrario de sus intenciones? La respuesta a esto se da en el relato que aquí se cuenta. Una vez, en el pasado, había habido una conversación entre Janaka y Yājñavalkya sobre el sacrificio del fuego (*Agnihotra*). En esa ocasión Yājñavalkya, contento con la comprensión de Janaka sobre el tema, le prometió un favor. Janaka escogió la libertad de preguntar lo que quisiera. Y Yājña-

valkya le concedió el deseo. Por esta prerrogativa fue el emperador Janaka quien comenzó a preguntar, aunque Yājñavalkya no estaba con ánimo de dar explicaciones y se mantenía callado. El hecho de que Janaka no hiciera su pregunta en la ocasión anterior se debía a que la sabiduría sobre el Absoluto es contraria a los ritos y se considera independiente. Porque no es el efecto de ninguna cosa, útil para la más elevada finalidad humana e independiente de cualquier factor auxiliar.

2. *Yājñavalkya, ¿cuál es la luz de un ser humano? La luz del sol, emperador, dijo Yājñavalkya, pues con la luz del sol él se sienta, camina, trabaja y regresa. Así es Yājñavalkya.*

Yājñavalkya, Janaka se dirige a él por su nombre para captar su atención, ¿cuál es la luz del ser humano, la que usa en la vida diaria? La pregunta es acerca del ser humano corriente, con cabeza, manos, etc., identificado con su cuerpo y órganos. ¿Usa una luz ajena a su cuerpo, que está constituido por partes o alguna luz incluida en el conjunto de esas partes es una luz para Él? Ésa es la pregunta.

Surge una cuestión aquí: ¿Qué diferencia hay entre utilizar una luz ajena al cuerpo o una que forme parte de él?

La respuesta es: Escucha. Si se decide que él por su propia naturaleza tiene que usar una luz aparte de su cuerpo, entonces hay que deducir que los efectos de esa luz invisible se deben a una luz ajena. Por otra parte si actúa mediante una luz que no es extraña a su cuerpo sino parte de él mismo, entonces, donde sean visibles los efectos de la luz, aun cuando la luz misma sea invisible, podemos deducir que esa luz es interior. Y si no hubiera ninguna aclaración entre la luz externa e interna, no se podría decidir en el tema de la luz. Pensando así, Janaka preguntó a Yājñavalkya: ¿Cuál es la luz de un ser humano?

Se presenta una objeción: Si Janaka es tan inteligente y razonable ¿para qué hace las preguntas?, ¿por qué no decide por sí mismo?

Y se responde: Es verdad. Sin embargo, lo que se deduce aquí, el terreno de la deducción y las distintas relaciones son tan sutiles que serían consideradas como un problema para resolver, incluso por numerosos estudiantes, máximo para uno. Por este motivo al decidir sobre sutiles materias se debe investigar para llegar a una conclusión. El llegar a buen fin dependerá de las capacidades individuales, sin embargo, una investigación puede hacerse entre diez personas, o tres, o una. Por tanto, aunque el emperador sea experto en razonar, es adecuado el que pregunte a Yājñavalkya, porque las diferentes personas tienen distintas capacidades de comprensión.

También se podría decir que la tradición misma nos enseña con el ropaje de una narración, presentando una manera de razonar en conformidad con nuestra forma de pensar. Yājñavalkya, también, al conocer la intención de Janaka, decide enseñarles sobre la luz del Ser distinto del cuerpo. Y así crea un

ámbito de razonamiento sobre el que puede establecerse esa luz fuera del cuerpo. Dice por ejemplo: La luz del conocido sol, emperador. ¿Cómo? Es a través de la luz del sol que está fuera del cuerpo y ayuda a funcionar a los ojos cuando el ser humano corriente se sienta, camina por el campo o el bosque y va a su trabajo y regresa de donde vino. El uso de varias especificaciones indica que la luz se conoce habitualmente como distinta en esencia del cuerpo. Y el citar varias luces externas se hace para mostrar que el ámbito de la deducción es infalible. Así es, Yājñavalkya.

3. *Cuando el sol se pone, Yājñavalkya, ¿cuál es entonces la luz para un ser humano? La luna es su luz, pues con la luz de la luna él se sienta, camina, trabaja y regresa. Así es, Yājñavalkya.*

4. *Cuando el sol se pone y se oculta la luna, Yājñavalkya, ¿cuál es entonces la luz para un ser humano? El fuego es su luz, pues con el fuego se sienta, camina, trabaja y regresa. Así es, Yājñavalkya.*

5. *Cuando el sol se pone, se oculta la luna y se apaga el fuego, Yājñavalkya, ¿cuál es entonces la luz para un ser humano? La voz es su luz, pues con la voz él se sienta, camina, trabaja y regresa. Por eso, emperador, cuando no se puede ver ni siquiera la propia mano, si se oye una voz es posible orientarse hacia allí. Así es, Yājñavalkya.*

Cuando el fuego se apaga, la voz sirve como la luz. Aquí la voz quiere decir el sonido. El sonido, que es el objeto de la escucha, estimula el oído, su órgano. Permite la distinción en la mente. Y con la mente una persona puede orientarse a la acción. En algún lugar se ha dicho: Por la mente vemos y oímos (I, 5, 3). ¿Cómo puede llamarse luz a la voz, si no se la conoce como tal? La respuesta se da en: Por eso, emperador [...] Una persona vive y se mueve en el mundo ayudada por la luz de la voz, por lo que es un hecho conocido el que la voz sea como una luz. ¿Cómo es eso? Incluso en la estación de las lluvias, en la oscuridad que crean las nubes, generalmente se borran todas las luces, y ni siquiera la propia mano se puede ver con claridad. Entonces, aunque las actividades se paren a causa de la ausencia de luz, si se oye un sonido, un perro que ladra, un asno que rebuzna, puede orientarse una persona hacia allí. Ese sonido actúa como una luz conectando el oído con la mente. Por eso la voz toma la función de la luz allí. Con ayuda de ese sonido que sirve de luz, el ser humano va realmente allí, trabaja en ese lugar y regresa. La mención de la luz de la voz incluye el olfato, etc. Porque cuando el olor y demás (objetos de los sentidos) ayudan a la nariz y otros órganos, una persona es inducida a actuar o a no actuar. Por tanto son ayudas también para el cuerpo y los órganos. Así es, Yājñavalkya.

6. *Cuando el sol se pone, se oculta la luna, se apaga el fuego y se calla la voz, Yājñavalkya, ¿cuál es entonces la luz para el ser humano? El ser es su luz, pues con la luz del Ser él se sienta, camina y regresa. Así es, Yājñavalkya.*

Cuando hasta la voz ha cesado con las demás ayudas externas como el olor, todas las actividades humanas deberían parar. Quiere decir esto: Cuando los ojos y los demás órganos que tienen la tendencia de ir hacia fuera son ayudados en el estado de vigilia por luces como la del sol, entonces un ser humano vive con vitalidad y se mueve en el mundo. Por eso decimos que en el estado de vigilia una luz ajena a su cuerpo, que es un conjunto de partes, le sirve de luz. De esto deducimos que cuando todas las luces externas se apagan en el estado de sueño con ensueños y en el de sueño profundo, lo mismo que en circunstancias similares en el estado de vigilia, una luz ajena a su cuerpo sirve de luz para él. Vemos también que la finalidad de una luz es servir en sueños como por ejemplo al encontrarse y separarse de los amigos, y al ir a otros lugares. Y nos damos cuenta en el sueño profundo por el recuerdo que hemos dormido felizmente sin saber nada[14]. Existe por tanto alguna extraña luz. ¿Cuál es esa luz que actúa cuando la voz ha callado? La respuesta se da enseguida: El ser es su luz. La palabra «ser» se usa para referirse a aquella luz externa del sol, mientras que el mismo no es iluminado por nada. Y el principio de lo que resta está en el interior del cuerpo. Porque se ha probado que es diferente del cuerpo y los órganos. Y hemos visto que una luz que es diferente de ellos y ayuda en su trabajo es percibida por esos órganos como los ojos. Pero la luz a la que nos estamos refiriendo (la luz del ser) no es percibida por los ojos, etc., cuando luces como la del sol cesan de actuar. Y puesto que en todo lugar vemos que los efectos de una luz están allí, concluiremos que con la luz del ser él se sienta, camina, trabaja y regresa.

Entendemos por tanto que aquella luz debe estar en el interior del cuerpo. Pero es diferente de luces como la del sol (u otras) inmateriales. Por eso a diferencia de la del sol, etc., no se percibe con los ojos, pero está a la vista.

Los materialistas ponen una objeción: No es así, porque vemos que sólo las cosas de la misma clase pueden ayudarse entre sí. Te equivocas al afirmar como un hecho comprobado la existencia de una luz diferente de la del sol, etc. ¿Por qué? Porque observamos que el cuerpo y los órganos, que son materiales, son ayudados por luces como la del sol, que es material también y de la misma clase por tanto del objeto ayudado. Aquí debemos también hacer deducciones de acuerdo a los hechos observados. Supongamos que la luz que ayuda en el trabajo del cuerpo y los órganos es diferente de las que son como

14. Por la sensación de paz y bienestar que queda al despertar tomamos conciencia de que había algo, aunque no fuera percibido por los sentidos y la mente.

la del sol, etc. Nos falta todavía demostrar que sea de la misma clase que ellas por la razón de que (esa luz postulada) las ayuda, como sucede en el caso de la luz del sol. La afirmación que se ha hecho de que es diferente por ser interna y no percibida no es correcta en el caso de los ojos, etc. Porque luces como las de los ojos son internas e imperceptibles pero al mismo tiempo son materiales. Por tanto sólo ha imaginado que demostraba que la luz del ser es esencialmente diferente de la del cuerpo, etc.

Además, como la existencia de la luz en cuestión depende en eso del cuerpo y los órganos, se presupone que posee las características anteriores. Vuestra deducción es de tal clase que no se basa en una relación causal. Y resulta una falacia porque es contradictoria. Y a causa de esa deducción establecéis (la existencia) de la luz en cuestión como distinta del cuerpo y los órganos como la del sol que está a la vista. Así mismo la percepción no puede anularse por la deducción racional. Y vemos el conjunto del cuerpo y los órganos, vista, oído, pensamiento y razón. Si alguna otra luz ayuda a este conjunto como la del sol, etc., no puede ser el ser del mismo modo que lo son la del sol y las demás. Más bien el conjunto de cuerpo y órganos que ejerce las funciones de ver, etc., directamente es el ser, y no otro. Porque la deducción racional se invalida si contradice la percepción.

La respuesta es: Si ese conjunto fuera el ser ejercería las funciones de ver y demás. Y ¿cómo siendo así podría permanecer tal como es si a veces realiza esas funciones y a veces no?[15].

El objetor dice entonces: Eso no es problema, porque es un hecho observado. No se pueden cambiar los hechos en el campo de lo improbable. Cuando observas realmente una luciérnaga que es luminosa y no luminosa, no tienes que deducir alguna otra causa de este hecho. Si la deduces de algún rasgo común, es como inferir alguna cosa acerca de todas las cosas y nadie quiere hacer esto. Tampoco se puede negar la propiedad natural de los objetos. Porque el calor natural del fuego y el frío del agua no se deben a ninguna otra causa.

Réplica: Supongamos que todo depende de los méritos o deméritos de las personas.

El objetor dice: Entonces esos méritos o deméritos mismos deben depender normalmente de alguna otra cosa.

Y ¿qué pasaría si fuera así?, *responde el vedantín.*

Se caería, *dice el objetor,* en un regreso *ad infinitum,* lo cual no es deseable.

No, *dice el filósofo.* Porque en los sueños y en la memoria sólo constatamos cosas ya vistas con anterioridad. La alusión a la teoría de lo natural que

15. El ser permanece tal como es, inmutable, el cuerpo y los órganos cambian según el estado de conciencia. De ahí se deduce que el conjunto cuerpo y órganos no puede ser el ser de la persona.

se ha hecho respecto a funciones como la vista que pertenecen al cuerpo y no al ser que es distinto de él, está equivocada. Porque si esas funciones pertenecieran realmente al cuerpo, no se verían en sueños únicamente las cosas ya vistas. Una persona ciega sólo ve en sueños las cosas que ya ha visto y no formas desconocidas para ella, que pueden encontrarse en Śākadvīpa [16] por ejemplo. Esto prueba que quien ve en sueños sólo cosas habituales, vio cosas anteriormente, mientras los ojos estaban allí y no el cuerpo. Si el cuerpo fuera el que ve, no se verían en sueños únicamente visiones habituales, cuando los ojos, los instrumentos de esa visión, están ausentes. Y sabemos que incluso un ciego que ha carecido de ojos dice: «Hoy vi en un sueño la cima del Himalaya que había visto antes». Está claro, por tanto, que no se trata del cuerpo sino del que sueña, que vio cosas cuando los ojos estaban intactos.

Lo mismo sucede en el caso de la memoria. El que recuerda es también el que ve. Los dos son idénticos. Y una persona con los ojos cerrados sólo puede recordar las formas que ha visto antes tal como las ha visto. Por tanto lo que está cerrado, obstruido, no es el que ve. Pero aquello que ve formas recordadas teniendo los ojos cerrados debe haber sido el que veía cuando los ojos estaban abiertos. Esto se ha probado por el hecho de que cuando el cuerpo está muerto, no hay visiones, aunque el cuerpo esté intacto. Si el mismo cuerpo fuera el que ve, incluso un cuerpo muerto continuaría viendo y ejerciendo sus funciones. Por tanto está claro que el agente real de la visión, etc., no es el cuerpo sino aquello cuya ausencia priva al cuerpo del poder de la visión y cuya presencia le da ese poder.

Hay una objeción a esto: Supongamos que los ojos y otros órganos fueran ellos mismos los agentes de la visión y de lo demás.

La respuesta es: No, la memoria del que toca la misma cosa que ha visto sería imposible si en esos dos actos fuesen diferentes agentes.

Digamos que ésa es la mente, *interviene el objetor.*

No, *se le contesta.* Porque al ser la mente misma un objeto como el color, etc., no puede considerarse como el agente de la visión y de lo demás. Por tanto nuestra conclusión es que la luz a la que nos referimos está en el interior del cuerpo y es sin embargo diferente de él como la luz del sol.

Ha dicho: Debe deducirse la existencia de una cierta luz de la misma clase que el cuerpo y los órganos, ya que el sol y similares son de la misma clase que las cosas a las que ayudan. Pero eso es erróneo porque no hay una regla fuerte y rápida sobre esa ayuda. Expliquemoslo: Podemos ver que el fuego se enciende con la ayuda de paja, hierba u otro combustible que son siempre modificaciones de la tierra. Pero de ahí no debemos concluir que cualquier modificación de la tierra puede ayudar a encender un fuego, pues vemos que

16. Śākadvīpa: Uno de los siete continentes que aparecen en los Purānas. La tierra se divide allí alrededor del monte Meru.

el agua, que pertenece a diferentes clases, ayuda a matar el fuego que ilumina y el fuego en el estómago. Por tanto, cuando una cosa es ayudada por otra, no hay distinción acerca de si son de la misma o de diferente clase. A veces los humanos son ayudados por los humanos, su propia especie, y otras veces por animales o plantas de distinta especie.

Por tanto, la razón que argumenta, en su intervención, que el cuerpo y los órganos son ayudados por las luces igual que la del sol, no tiene base. Además dijo que el razonamiento empleado por nosotros no prueba que la luz en cuestión sea interna o diferente del cuerpo y los órganos, porque la razón presentada es falsa en casos como el de los ojos. Eso es un error. Lo que hemos hecho es simplemente añadir una frase que lo determina: «excepto los ojos y otros órganos». Y su afirmación de que la luz a la que nos referimos tiene que ser una característica del cuerpo es también incorrecta, porque envuelve una contradicción esa deducción. La deducción era que la luz debería ser distinta del cuerpo y los órganos como lo es la de la luz del sol. Y su premisa contradice esto. El que la existencia de la luz dependa en eso del cuerpo está refutado por el hecho de que la luz está ausente en un cuerpo muerto. Si se cambia la validez de una deducción de las que no están basadas en una relación causal, todas nuestras actividades, incluido el comer y beber, serían imposibles, lo cual no es deseable desde luego. En la vida diaria vemos que las personas que tienen hambre y sed la aplacan comiendo y bebiendo. Y adoptando su hipótesis esos resultados serían imposibles. Pero de hecho cualquiera que haya tenido la experiencia de comer y beber deduce, por analogía, que su hambre y su sed se aplacarán si come y bebe otra vez y actúa en consecuencia. En cuando a su afirmación de que el cuerpo realiza funciones como ver, ya ha sido refutada basándose en que en los sueños y los recuerdos el que ve es distinto del cuerpo. Eso refuta también el punto de vista de que la luz a la que nos referimos es algo diferente al ser. Y la referencia que hace a la luciérnaga como algo a veces luminoso y a veces no, no es exacta, porque la aparición o desaparición del destello se debe a la contracción o expansión de sus alas u otras partes de su cuerpo. Dijo que debemos admitir que los méritos y las culpas por naturaleza producen inevitablemente resultados. Y si admite eso estará en contra de su propia afirmación. Por todo esto la objeción de un regreso *ad infinitum* queda invalidada. Por eso nuestra conclusión es que hay una luz distinta del cuerpo que está dentro de él y es el ser.

EL SER Y SUS DISTINTOS ESTADOS

7. *¿Quién es el ser? Es ese espíritu infinito que como conciencia de la inteligencia* (budhi) *entre los sentidos, siendo el mismo adopta una apariencia y se mueve entre los dos mundos. Parece que piensa, pare-*

ce que se mueve, ya que al identificarse con el sueño profundo trasciende este mundo constituido por las formas de muerte[17].

Aunque se ha probado que el ser es distinto del cuerpo y los órganos vitales, a causa del error ocasionado al observar que lo que ayuda a alguna cosa es de su misma clase, Janaka no puede decidir si el ser es uno de los órganos o es algo diferente y por eso pregunta: «¿Quién es el ser?». El error es bastante común, ya que el razonamiento que encierra es demasiado sutil para poderse captar con facilidad. O también: Aunque se ha probado que el ser es distinto del cuerpo, sin embargo los órganos vitales aparecen como conscientes porque el ser no se percibe separado de ellos. Por eso te pregunto: ¿Quién es el Ser? ¿Quién es el Ser del que has hablado, el que se encuentra entre los órganos físicos, la energía vital y la mente, el ser por cuya luz un ser humano se sienta y efectúa cualquier tipo de trabajo? O también: ¿Quién entre los órganos vitales es ese ser hecho de conciencia que has mencionado, ya que todos los órganos aparecen como conscientes? Como hay un cierto número de Brāhmanas semejantes, podríamos preguntarnos: Aun siendo todos altamente autorizados, ¿cuál está especializado en las seis ramas de los Vedas?

En la primera explicación «¿quién es el ser?» es la pregunta y «es ese espíritu infinito hecho de conciencia [...]» es la respuesta. En la segunda: «¿quién de los órganos es el ser que está unido a la inteligencia?», sería la pregunta. O la frase completa: «¿quién es el ser unido a la inteligencia que se encuentra entre los órganos vitales, la luz que está en el interior del corazón?». Las palabras «unido a la inteligencia», etc., dan una descripción precisa del ser que se ha visto sólo en sentido general. Pero la palabra *iti* en «¿Quién es el ser?» señala sin duda el final de la pregunta sin estar conectada con alguna otra palabra remota. Por ello afirmamos como conclusión que esa expresión es la pregunta en realidad; mientras que el resto de la frase que comienza por «ese infinito espíritu unido a la inteligencia», etc., es la respuesta. La palabra «esto» se refiere al ser por ser conocido para nosotros directamente.

Vijñānamaya significa: unido a la inteligencia. Al ser se le llama así porque se identifica con la inteligencia discriminativa (la que juzga) a través de las limitaciones añadidas y por ello se percibe unido al intelecto, lo mismo que el planeta Rāhu está unido al sol y a la luna. El intelecto es el instrumento que nos ayuda en todo como una lámpara en la oscuridad. Se ha dicho: «A tra-

17. Aunque en el estado de sueño el ser humano se separa de las formas relativas tomadas por la realidad, este estado no deja de estar dentro de la ignorancia. El estado de sueño con ensueños, *svapna*, crea una realidad subjetiva con las impresiones grabadas en la conciencia. Ahí la ilusión de realidad permanece, aunque sin la objetividad. Por eso cuando se refiere este texto a un trascender el mundo no se debe entender esta trascendencia como la liberación de la conciencia. Más adelante Śaṅkara explicará que trasciende las formas de la muerte y no la muerte misma, en IV, 3, 14.

vés de la mente vemos y oímos» (I, 5, 3). Los objetos se perciben únicamente por su asociación con la luz del intelecto, como los objetos en la oscuridad se iluminan por una lámpara. Los demás órganos son sólo canales del intelecto. Por eso el ser se define en estos términos: «unido a la inteligencia».

Los que explican la palabra *vijñānamaya* como una modificación de la conciencia (absoluta) que es el Ser supremo están interpretando mal la tradición sin duda, ya que en las palabras *vijñānamaya, manomaya,* etc., el sufijo *mayat* implica alguna modificación. Y cuando el significado de una palabra es dudoso, lo adecuado es referirse al uso definido de la palabra misma o a una afirmación complementaria, o a la fuerza de la lógica irrefutable. Y usando la expresión «a través de su unión con el intelecto» se está algo más lejos. Y en las palabras «dentro del corazón (o el intelecto)» la palabra *vijñānamaya* significa identificado con el intelecto. El caso ablativo de la frase «entre los órganos vitales» indica que el ser es diferente de los órganos como una roca entre árboles indica únicamente cercanía. Porque existen dudas acerca de la identidad o la diferencia entre el ser y los órganos. «Entre los órganos» significa que es distinto de los órganos; porque lo que está entre ciertas cosas es desde luego diferente de esas cosas como lo es «un árbol entre rocas».

Se puede pensar que el intelecto que es de la misma clase que los órganos estaría entre ellos. Eso queda refutado por la frase «dentro del corazón». El corazón es en principio la lámpara con forma de flor de loto de la sangre. Aquí la palabra quiere decir el intelecto que tiene su sede en el corazón. Por tanto la expresión es «dentro del intelecto». La palabra «dentro» indica que el ser es diferente de las modificaciones del intelecto. Al ser se le llama luz porque es luminoso por sí mismo, porque a través de su luz, situado en el cuerpo y los órganos, se expresa al exterior, como si fuera consciente (de lo externo) como una jarra que colocada al sol (brilla). O como una esmeralda u otra piedra preciosa introducida en la leche como prueba la infunde brillo, así el ser luminoso siendo más sutil que el corazón y el intelecto, unifica e infunde su brillo al cuerpo y los órganos, incluyendo la mente, aunque esté dentro de ella misma. Porque hay distintos grados de densidad o sutileza. Y el Ser es el más interno de todos ellos[18]. Al ser el intelecto superior (*budhi*) transparente y próximo al ser, refleja fácilmente la inteligencia del ser. Por eso, incluso el sabio se identifica en principio con él. De inmediato *manas*[19] capta la reflexión del ser sobre el intelecto (*buddhi*), después los órganos, a través del contacto con *manas*, y por último el cuerpo a través de los órganos. De esta manera el ser ilumina con su propia inteligencia todo el conjunto del cuerpo y los órganos. Y es así como

18. Los distintos niveles en la constitución de un ser humano aumentan en densidad al ser más externos y en sutileza al ser más internos. El Ser corresponde al más íntimo y por eso al más sutil de los niveles.

19. La mente concreta o sensorial, el pensamiento, es *manas*.

las personas se identifican ellas mismas con el cuerpo y los órganos con sus modificaciones indefinidamente según su capacidad de discernimiento. El Señor (Kriśhna) dijo en el *Bhagavard Gītā*: «Reconoce que la radiante luz del sol que ilumina el universo entero, la luz de la luna y la del fuego es mi propia luz (la del ser)» (XV, 12). En la *Katha Upanisad* se lee: «Lo eterno entre lo efímero, la Conciencia entre lo consciente, el Ser único que ordena lo múltiple...» (Ka. Up. II, 2, 13); y también: «Cuando Él brilla, todo brilla, por su resplandor el universo entero se ilumina» (Ka. Up. II, 2, 15). Y el *mantra* dice: «por su luz el sol brilla» (Tai. B. III, 12, 9, 7). El ser por tanto es la luz en el intelecto, el espíritu, entidad infinita, ser que penetra todo como el espacio. Su luminosidad es ilimitada porque es el que ilumina todas las cosas, mientras él no es iluminado por ninguna. Esa entidad infinita de la que se pregunta ¿quién es el Ser? es luminosa por sí misma.

Se ha dicho que cuando las luces exteriores que mantienen los diferentes órganos dejan de actuar, el ser, la entidad infinita que es luz en el intelecto, sostiene a los órganos a través de la mente. Incluso cuando las ayudas exteriores de los órganos, como el sol u otras luces, están ahí, si los últimos (seres compuestos) sirven otros propósitos de otras actividades y el cuerpo y los órganos, al estar inconscientes, no pueden mantenerse por ellos mismos, el conjunto de cuerpo y órganos no puede funcionar sin la ayuda del ser, la luz que vive por sí misma. Siempre es por la ayuda de la luz del sol por lo que actuamos. «(El Ser) es el corazón y la mente [...]. Todo ello no son más que nombres de la conciencia» (Ai. Up. III, 1, 2), dice otro texto escritural. Porque cada acto de una persona es realizado por el «yo» y la razón de ese «yo» la encontramos en el ejemplo (anterior) de la esmeralda[20]. Aunque no es así, sin embargo durante el estado de vigilia esa luz del ser que está más allá de los órganos y a la vez está integrada en las diversas fundiciones del cuerpo y los órganos internos y externos, como el intelecto, no puede mostrarse en ellos como un tallo de hierba en su vaina. Por eso, para mostrarlo en el estado de sueño profundo, Yājñavalkya dice:

«Al adoptar la apariencia se mueve entre dos mundos». La entidad infinita, el luminoso Ser, ¿adopta la apariencia de qué? Del intelecto, que es el tema (que se considera) y se encuentra próximo. En la frase «dentro del corazón» aparece la palabra «corazón»[21] con el sentido de intelecto, y está próxima, luego ése es el significado. ¿Y qué quiere decir «apariencia»? Es la incapacidad de distinguir (entre el intelecto y el ser) lo mismo que se distingue un ca-

20. Igual que el brillo de la esmeralda en un cuerpo opaco, el brillo, el reflejo del ser a través de la inteligencia de la mente aparece como una entidad separada, como un «yo». La falta de discernimiento entre lo real y lo reflejado conduce al ser humano a la identificación con esa apariencia.

21. Ver la cita de IV, 1, 7, donde se aclara la doble significación de la palabra *hrdayan*, corazón o centro consciente.

ballo de un búfalo. El intelecto es lo que es iluminado y la luz del ser es lo que ilumina, como la luz (natural). Y ya se sabe que no podemos distinguir las dos. La luz adopta la apariencia de lo que ilumina porque es pura. Cuando ilumina algo coloreado adopta la apariencia de ese color. Cuando, por ejemplo, ilumina algo verde, azul o rojo, se colorea con esos colores. Lo mismo hace el ser, iluminando el intelecto, ilumina a través de él el cuerpo entero y los órganos, como hemos afirmado ya mediante el ejemplo de la esmeralda. Por tanto mediante la identificación con el intelecto el ser adopta la apariencia de todas las cosas. Y así se ha definido antes como «identificado con todas las cosas» (IV, 4, 5).

No se puede separar de ninguna cosa, como un tallo de hierba de su vaina, para mostrarse en su luminosa forma. Y por este motivo el mundo entero por ilusión superpone al ser todas las actividades propias de los nombres y las formas. Y superpone también todos los atributos de ese ser luminoso a los nombres y las formas. Incluso superpone nombres y formas a la luz del ser y piensa: «Esto es o no es el ser; tiene o no tiene estos atributos; es o no es el que actúa; es puro o impuro; está atado o es libre; es estable o va o viene; existe o no existe». Por tanto «adoptando la apariencia del intelecto se mueve» alternativamente «entre los dos mundos», este mundo y el otro; el que ya hemos alcanzado y el que falta aún por alcanzar. Y esto se efectúa mediante la eliminación del cuerpo y los órganos que poseíamos y la adquisición de cuerpos y órganos nuevos. Cientos de ellos se suceden en ininterrumpida cadena. Ese movimiento entre los dos mundos se debe únicamente a una representación del intelecto. No es algo ni está en su naturaleza[22]. Todo ello pertenece a la apariencia de las limitaciones añadidas de los nombres y las formas, creadas por confusión, y no es natural como se ha establecido. Porque adoptando la apariencia se mueve (el intelecto) entre dos mundos. El texto está demostrando que esto es un hecho experimental: «Parece que piensa»: Iluminando el intelecto, que crea los pensamientos mediante su propia luz que penetra ahí, el ser asume la apariencia siguiente y parece que piensa, como la luz (que parecía coloreada). Por eso las personas se equivocan creyendo que el ser piensa cuando no lo hace en realidad. «Parece que se agita». Cuando el intelecto, los demás órganos e incluso las energías vitales se mueven, el ser que los ilumina se transforma en ellos, y por eso parece que se mueve rápidamente. Aunque en realidad la luz del ser es inmóvil.

¿Cómo sabemos que el ser se mueve entre dos mundos y actúa por una apariencia ilusoria y no por sí mismo? A esto responde la afirmación siguiente: «al identificarse con el sueño», etc. El Ser parece transformarse en cualquier

22. El movimiento existencial de innumerables nacimientos y muertes no es algo esencial, no pertenece a la naturaleza de la propia luz. No es real por tanto. Es una interpretación del reflejo de la luz que aparece pero no es.

cosa que el intelecto se transforme. Y así, cuando el intelecto entra en el sueño profundo, cuando cae en esa modificación (del intelecto), el ser adopta esa forma también. Y cuando el intelecto se despierta hace lo mismo. Por lo que el texto dice: «al identificarse con el sueño», con lo que presenta la modificación conocida como sueño profundo que adopta el intelecto y en el que se transforma, «trasciende este mundo».

El cuerpo y los órganos funcionan en el estado de vigilia alrededor del cual se centran nuestras actividades mundanas y religiosas. Porque el ser revela, por su propia y clara luz, la modificación conocida como sueño adoptada por el intelecto. Tiene que ser por tanto luminoso por sí mismo (el ser), puro e independiente del actor y de la acción con sus factores y sus efectos. Lo que crea la ilusión de que el ser se mueve entre los dos mundos y tiene actividades es únicamente apariencia mental. Las formas de muerte son por ejemplo las acciones, la ignorancia, etc. La muerte no tiene otras formas propias. El cuerpo y sus órganos son sus formas. De esta manera el ser trasciende esas formas de muerte de las que dependen las acciones y sus efectos.

Objeción budista: Para nosotros no existe algo así como la luz del ser similar al intelecto que la revela. Porque únicamente tenemos experiencia del intelecto por percepción o por inferencia, pero no experimentamos a la vez un segundo intelecto. Decís vosotros que la luz que revela y lo que es revelado, por ejemplo la jarra, no se distinguen a pesar de su diferencia sino que son semejantes. Ante esto respondemos que en el caso particular de que la luz se perciba como distinta de la jarra, debe haber semejanza entre ellas porque aunque se experimenten juntas se mantienen como diferentes. Pero en este caso no tenemos experiencia similar, ni por percepción ni por inferencia, de alguna otra luz que revele el intelecto, como la luz revela la jarra. Es el intelecto el que adopta su propia forma y la de los objetos, como conciencia reveladora. Por tanto no es posible determinar la existencia de una luz separada, revelada por el intelecto ni por percepción ni por inferencia. Lo que se ha dicho antes a modo de ejemplo, es decir, que hay similitud entre la luz que revela y la jarra que es revelada, porque se experimentan a la vez, manteniendo la diferencia, se dijo provisionalmente. No es cierto que la jarra es la que se revela por sí misma. Porque (en cada momento) se produce una nueva jarra y es la conciencia la que toma la forma de la autoluminosa jarra o de cualquier objeto. Siendo así no se da el caso de (que exista) ningún objeto externo, ya que todas las cosas son sólo conciencia.

El budismo tras concebir el intelecto como contaminado por adoptar una doble forma, el revelador y lo revelado (el sujeto y el objeto), desea purificarlo. Algunos[23], por ejemplo, sostienen que la conciencia es ilimitada por el

23. Los budistas de la escuela Yogācāra o los *Vijñānavādins*, que afirman como única realidad la conciencia sin tiempo.

dualismo de sujeto y objeto, que es pura e instantánea. Otros niegan incluso eso. Por ejemplo los *mādhyamikas* sostienen que la conciencia está libre del aspecto dual sujeto-objeto, oculta y vacía igual que los objetos externos como una jarra.

Todas esas concepciones contradicen este camino védico del bien-estar que estamos estudiando, ya que niegan la luz del ser como distinta del cuerpo e iluminadora de la conciencia del intelecto. Refutaremos a los que creen en un mundo objetivo: Los objetos como la jarra no son autoluminosos. Una jarra en oscuridad nunca se revela a sí misma, sino que aparece normalmente revelada en contacto con la luz de una lámpara, etc. Y entonces decimos que la jarra está en contacto con la luz. E incluso si la jarra y la luz están en contacto, tienen distinta forma cada una, por lo que vemos su diferencia, como la diferencia entre una cuerda y una jarra, cuando de repente se ponen en contacto y luego están desconectadas. Esa distinción indica que la jarra es revelada por alguna otra cosa. Sin duda no se revela por sí misma.

Surge una objeción: Pero ¿no hemos visto que una lámpara se revela por sí misma? Nadie usa otra luz para ver una lámpara, como se hace con una jarra, etc. Por lo que una lámpara se revela por sí misma.

No, *dice el filósofo vedantín,* porque no hay diferencia con respecto a ser revelada por alguna otra cosa. Aunque una lámpara, siendo luminosa, revela otras cosas, sin embargo, lo mismo que una jarra, es invariablemente revelada por una inteligencia distinta de ella misma. Y siendo esto así, la lámpara no puede dejar de ser revelada por algo distinto de ella.

Pero hay una diferencia, *declara el objetor*: Una jarra, aun siendo revelada por una inteligencia, requiere una luz diferente de ella misma (para manifestarse), mientras la lámpara no necesita otra lámpara. Por tanto la lámpara, aunque sea revelada por algo más, se revela a sí misma y también a la jarra.

No es así, *dice el vedantín.* Porque no hay diferencia directa o indirecta (entre ellas). Así como la jarra es revelada por una inteligencia, lo mismo la lámpara. Su afirmación de que la lámpara revela ambas, a sí misma y a la jarra, está equivocada. ¿Por qué? ¿Por qué puede darse esta condición cuando no se revela a ella misma? De hecho no percibimos diferencia en ella, ni directa ni indirectamente. Se dice que una cosa es revelada únicamente cuando se percibe alguna diferencia en ella por la presencia o la ausencia del agente revelador. Pero eso no se cuestiona en el caso de una lámpara que está presente antes o ausente de sí misma. Y cuando la presencia o la ausencia no ocasionan ninguna diferencia, es inútil decir que la lámpara se revela ella misma.

Sin embargo, en cuanto es revelada por una inteligencia, la lámpara está a la par con la jarra. Por tanto la lámpara no es un ejemplo que muestre esa conciencia (del intelecto) revelada en ella misma. Es revelada por una inteligencia tal como los demás objetos externos los son. Ahora bien, si la concien-

cia es revelada por una inteligencia, ¿qué es la conciencia?[24]. ¿Es lo que es revelado (la conciencia del intelecto) o lo que revela (la conciencia del ser)? Al presentarse una duda aquí, hemos de hacer la deducción a partir de la analogía con los actos observados que no sean contradictorios. De esta manera, ya que vemos a los objetos externos como la lámpara revelados por algo distinto a ellos (el ser), debe deducirse que la conciencia, aunque revele otras cosas como la lámpara, es algo revelado, no por sí misma sino por una inteligencia diferente de ella. Y esa entidad que revela la conciencia es el ser, la inteligencia que es distinta de esa conciencia.

El objetor interviene así: Pero eso nos llevaría a un regreso *ad infinitum*.

No, *responde el vedantín*. Sólo se ha afirmado con fundamento lógico que, puesto que la conciencia es un objeto revelado por algo, este algo debe ser distinto de esa conciencia. Evidentemente no puede haber ningún fundamento infalible para deducir que el ser revela directamente la conciencia, o que, como testigo, requiere otro agente que le revele. Por tanto no se trata de un regreso *ad infinitum*.

El objetor insiste: Si la conciencia es revelada por algo, se necesita algún medio para esa revelación. Y eso puede llevarnos otra vez al regreso *ad infinitum*.

No, *dice el vedantín*, porque existe una limitación. No se trata de una regla universal. No se puede afirmar una condición absoluta por la cual cuando algo es revelado por algo deba darse algún medio de revelación además de los dos, el que revela y lo revelado. De hecho se observan distintas condiciones. Por ejemplo una jarra es percibida por algo diferente de ella misma, como el ser. Aquí la luz, igual que la lámpara, que es distinta del sujeto que percibe y del objeto percibido, es el medio. La luz de la lámpara no es una parte de la lámpara ni del ojo. Pero aunque la lámpara como la jarra se perciben por el ojo, el último no requiere ningún medio externo que corresponda a la luz además de la lámpara. Por tanto no podemos nunca establecer una regla por la que cuando una cosa es percibida por alguna otra, deba haber un medio entre las dos. Por tanto, si la conciencia se ve como revelada por un sujeto distinto de ella, no se puede sostener la objeción de un regreso *ad infinitum* ni por los medios ni por el sujeto que percibe. Y así se prueba que hay otra luz, la luz del ser, que es diferente de la conciencia.

Objeción de los idealistas: Nosotros afirmamos que no hay objetos externos como la jarra o la lámpara aparte de la conciencia. Y se observa normalmente que una cosa que no ser percibe separada de alguna otra no es nada más que esta última. Como por ejemplo la jarra y la tela que se ven en el estado de conciencia de sueño. Como no percibimos la jarra, la lámpara y todo lo que

24. Es necesario distinguir aquí la «conciencia de algo», dual, de la «conciencia en sí», no dual. Por eso incluiremos unos paréntesis en la explicación. La conciencia del intelecto es dual. Se produciría un regreso *«ad infinitum»* si no existiera la impensable conciencia no-dual.

vemos en un sueño parte de la conciencia de sueño, deducimos que no hay nada más que esta última. Y lo mismo sucede en el estado de vigilia: la jarra, la lámpara y lo demás no se perciben aparte de la conciencia de ese estado, por lo que lo tomamos simplemente por esa conciencia y no por otra cosa. No hay objetos externos como una jarra o una lámpara, todas las cosas no son sino conciencia. Y no tiene fundamento vuestra afirmación de que la conciencia es revelada como una jarra, etc., por algo y el que exista otra luz más allá de la conciencia. Porque al no haber nada más que la conciencia no hay ejemplo en el que pueda apoyarse.

Respuesta del vedantín: No es así. Porque vosotros admitís la existencia del mundo externo hasta cierto punto. No lo niegan completamente.

Lo negamos absolutamente, *dice el objetor.*

No, *responde el vedantín.* No pueden dejar de admitir en cierto grado la existencia de los objetos externos, ya que las palabras «conciencia», «jarra» y «lámpara» son distintas y tienen distintos sentidos. Si no admitierais vosotros la existencia de objetos diferentes de la conciencia, palabras como «conciencia», «jarra» y «tela» tendrían el mismo significado, serían sinónimas. Del mismo modo, los medios serían idénticos a los resultados, por lo que sus escrituras que enseñan la diferencia entre ellos serían inútiles y a su autor[25] se le consideraría ignorante.

Además tú mismo admites que un debate entre rivales, incluyendo sus defectos, es diferente de la conciencia. No consideras, sin duda, el debate y sus defectos como idénticos con la conciencia única, porque el oponente, por ejemplo, ha de ser refutado. Nadie admite que es su propia conciencia o su propio ser lo que ha de ser refutado; si así fuera, todas las actividades humanas se pararían. Tampoco aceptáis vosotros que el oponente percibe por sí mismo; más bien dais por sentado que percibe por otros. Por consiguiente concluimos que todo el mundo objetivo es percibido por algo distinto de él mismo. Porque es un objeto de nuestra percepción en el estado de vigilia como otros objetos percibidos en ese estado, como el oponente, el cual es un ejemplo sencillo de esto. También una serie de momentos de conciencia o uno solo entre ellos son percibidos por algún otro de la misma clase. Por tanto ni siquiera los idealistas pueden negar la existencia de otra luz distinta de la conciencia.

El objetor dice: Os equivocáis al decir que hay un mundo externo, cuando en el sueño no se percibe nada más que la conciencia.

No, *dice el vedantín.* Porque incluso a partir de esa ausencia de objetos externos podemos demostrar su diferencia de la conciencia. Vosotros mismos habéis admitido que en el sueño la conciencia de una jarra u otra similar es real. Pero al mismo tiempo decís que no existe la jarra aparte de la concien-

25. A Gautama Buddha, el insigne maestro del budismo. Śankara da por hecho que no podría haber enseñado algo inútil y utiliza este argumento ante el objetor budista.

cia. El asunto aquí es el siguiente: Tanto si es irreal o real la jarra que crea el objeto de esa conciencia, en cualquier caso vosotros habéis admitido que la conciencia de la jarra es real y eso no puede negarse, porque no hay ninguna razón para sostener esa negación[26]. Por este motivo queda refutada la teoría del vacío de todas las cosas. Y también el punto de vista de los filósofos *Mīmānsaka* según el cual el Ser es percibido por el ser individual como un «yo». Vuestra afirmación de que en cada momento se produce una jarra diferente en contacto con la luz está equivocada, porque en el momento siguiente reconocemos también que se trata de la misma jarra.

El budista dice: El reconocimiento se debe a la similitud como en el caso del cabello, las uñas, etc., que se cortan y vuelven a crecer.

No, *dice el vedantín,* porque en ese caso no se prueba la momentaneidad. Además el reconocimiento se debe simplemente a una identidad de las especies. Cuando el cabello y las uñas, etc., se cortan y vuelven a crecer otra vez, allí hay una identidad de especies como el cabello, las uñas y el reconocimiento como tales, es debido a que aquella identidad es inestimable. Pero cuando vemos el cabello y las uñas crecer después de haberlos cortado, nunca pensamos que son individualmente aquellos cabellos y uñas idénticos. Cuando después de un gran lapsus de tiempo vemos esos cabellos y uñas de una persona con el mismo tamaño que antes, percibimos que en ese momentos están igual que en la ocasión anterior; pero nunca que sean los mismos. Por tanto, los dos casos no son paralelos.

Cuando se reconoce una cosa como idéntica es ilógico deducir que es alguna cosa más, porque cuando una deducción contradice la percepción, la base en que se funda esa deducción es falsa. Además la percepción de similitud es imposible a causa de la instantaneidad del conocimiento (que vosotros sostenéis). La percepción de similitud aparece cuando una misma persona ve dos cosas en diferentes momentos. Pero según su afirmación la persona que ve una cosa no existe hasta el momento siguiente de ver otra cosa. Porque al ser instantánea la conciencia deja de ser tan pronto como ve la siguiente cosa. La explicación es ésta: la percepción de similitud toma la forma «Esto es como aquello». «Aquello» se refiere al recuerdo de alguna cosa ya vista y «esto» a la percepción de algo presente. Si después de recordar la experiencia pasada indicada por «aquello» pudiera la conciencia permanecer aún en el momento presente al que se refiere «esto», entonces sería válida la teoría de la instantaneidad. Si en cualquier momento el recuerdo terminara con la noción de

26. Si la conciencia de la jarra es real, la jarra tendrá una realidad relativa como forma de esa conciencia. Siempre que la conciencia sea conciencia de algo, se dará la separación entre el que conoce y lo conocido, el sujeto y el objeto. Aceptar la existencia de esa conciencia intencional es aceptar la realidad relativa de lo concienciado. Śankara no habla aquí de la realidad absoluta (Brahman), que sólo corresponde al estado iluminado donde la conciencia no es intencional sino conciencia en sí. En realidad el diálogo se da en el estado de vigilia donde hay dualidad.

«aquello» y apareciera en el presente una percepción distinta que muriera con la noción de «esto», entonces no habría percepción de similitud expresada por «Esto es como aquello», ya que no existiría la conciencia individual que percibiera más de una cosa (para poder comparar su similitud).

Por tanto, sería imposible describir nuestras experiencias, porque la conciencia dejaría de existir después de ver lo visto. Y no podríamos usar expresiones como «he visto esto» o «vi aquello», ya que la persona que lo había visto no existiría ya en el momento de hacer esas declaraciones. O, si así se hace, eso contradeciría la teoría de la instantaneidad. Si, por otro lado, la persona que hace esas declaraciones y percibe la similitud es otra distinta de la que vio aquello, entonces sería algo así como las explicaciones sobre los colores de una persona ciega de nacimiento. Y su percepción de la similitud de las escrituras de los libros escriturales del iluminado Gautama Buddha y otras cosas por el estilo serían el ejemplo del ciego siguiendo a otro ciego. Pero eso es contrario a vuestro punto de vista. Además no se imputarían los resultados de los actos no realizados o los ya realizados, como se pone de manifiesto en la teoría de la instantaneidad.

Surge una objeción: Se puede describir una experiencia pasada como una cadena individual de percepciones que aparece e incluye ambas percepciones, las anteriores y las siguientes. Y eso sirve también para la comparación: «esto es como esto».

No es así, *responde el vedantín,* porque las percepciones pasadas y presentes pertenecen a momentos distintos. La percepción presente es un eslabón en la cadena y la percepción pasada otro. Y las dos percepciones pertenecen a momentos distintos. Si la cadena de percepciones tocara los objetos de ambas percepciones, entonces la misma conciencia se extendería sobre dos momentos. Y la teoría de la instantaneidad caería otra vez por su base. Y las distinciones entre lo mío y lo tuyo serían imposibles, lo cual anularía todas las transacciones en el mundo.

Además, si, como vosotros sostenéis, todas las cosas son conciencia perceptible únicamente por sí misma, y a la vez la conciencia es por naturaleza el simple reflejo del conocimiento transparente, al no haber otro testigo de ella es imposible verla (a la conciencia) como múltiple, transitoria, dolorosa, vacía e irreal. Tampoco puede ser considerada la conciencia como constituida por muchos fragmentos contradictorios, como una granada, porque según vosotros su naturaleza es la del conocimiento transparente. Y si la transitoriedad, el dolor, son partes de la conciencia, el simple hecho de ser percibidas las coloca en la categoría de objetos, distintos del sujeto.

Si, por otra parte, la conciencia es esencialmente transitoria, dolorosa y todo lo demás, es imposible concebir que se hará pura al librarse de esas características, ya que una cosa se purifica eliminando las impurezas que están unidas a ella, como en un espejo; pero no se puede eliminar lo que es propio de su esencia. El fuego, por ejemplo, nunca puede verse separado de su luz y ca-

lor. Y aunque el ser roja y otras características de una flor se pueden cambiar añadiendo algunas sustancias, hemos de deducir que esos hechos son resultado de previas combinaciones. Porque observamos que sometiendo las semillas a un proceso específico se produce una característica diferente en las flores, los frutos, etc. Por tanto, no se puede pensar que la conciencia se purifique.

Vosotros concebís la conciencia como impura cuando aparece en su aspecto dual de sujeto y objeto. Y eso es también imposible, ya que no se pone en contacto con ninguna otra cosa. Es evidente que algo no puede entrar en contacto con algo que no existe. Y cuando no hay contacto con nada más, las propiedades observadas en una cosa pertenecen naturalmente a esa cosa, y no pueden separarse de ella, como el calor del fuego o la luz del sol. Por tanto, concluiremos que su afirmación de que la conciencia se hace impura temporalmente en contacto con alguna otra cosa y luego se libera de su impureza es sólo ejemplo del ciego que sigue a otro ciego y ninguna evidencia lo fundamenta.

Por último, la afirmación budista de que la extinción de esa conciencia es la meta más elevada de la vida humana es insostenible, porque no hay receptor de los resultados. Una persona que tiene una espina dentro busca el alivio del dolor causado por ella, pero si muere no encontramos ningún indicio de la cesación del dolor. De la misma manera, si la conciencia se extingue y nadie recibe su beneficio, el hablar de ello (de esa extinción) como la más alta meta de la vida humana no tiene sentido. Si esa entidad o ser a la que se refiere la palabra «persona», conciencia según vosotros, que implica un bien, se extingue, ¿cómo sería la más alta meta? Sin embargo, aquellos que creen en un ser diferente de la conciencia, testigo de muchos objetos, podrían explicar fácilmente todo el fenómeno, como el recuerdo de cosas previamente vistas y el contacto y cesación del dolor, la impureza, por ejemplo, debida al contacto con cosas extrañas y la purificación por la separación de ellas. En cuanto al punto de vista de los nihilistas, no intentaremos refutarlo, puesto que contradice todas las evidencias del conocimiento verdadero.

8. *El ser humano al nacer y tomar un cuerpo se liga a los males, y al morir y dejar el cuerpo abandona esos males.*

En este mundo una persona se identifica con el sueño profundo y, aun sin dejar el cuerpo, vive en la luz que es su propio ser, trascendiendo cuerpo y órganos. A ese ser humano nos referimos, el que «al nacer [...] se liga a los males», con sus inseparables circunstancias y efectos, el cuerpo y los órganos que son la base del mérito y la culpa. ¿Cómo nace? Cuando toma un cuerpo con los órganos y todo lo demás, se identifica a sí mismo con él. Y cuando la persona muere «al dejar el cuerpo», vuelve a tomar otro cuerpo o «abandona esos males», el cuerpo y los órganos que no eran más que formas del mal que se le habían añadido. La frase «dejar el cuerpo» es la misma expresión

que «morir». E igual que en el cuerpo presente, confundido con el intelecto, se mueve continuamente entre el estado de vigilia y el de sueño que adopta alternativamente dejando el cuerpo y los órganos, simples formas del mal, así se mueve continuamente entre este mundo y el otro, tomando y dejando alternativamente el cuerpo y los órganos, naciendo y muriendo, hasta que alcanza la liberación. Por esta unión y separación se demuestra que la luz del ser del que hablamos es distinta de aquellos males del cuerpo y los órganos.

Se debería afirmar que no hay dos mundos entre los que el ser humano se mueve alternativamente por el nacimiento y la muerte, como entre el estado de vigilia y el de sueño profundo. En último extremo se trata de un asunto de experiencia, y esos dos mundos no se conocen mediante ningún medio de conocimiento[27]. Por tanto, los mismos estados de vigilia y de sueño podrían ser los mundos mencionados. La respuesta a esto se da en el texto siguiente.

9. *Aquel ser tiene dos moradas, ésta y la del otro mundo. Y el estado de sueño con ensueños, la tercera es la conjunción de las dos*[28]. *Cuando se encuentra en este lugar intermedio mira las otras dos moradas, ésta y la del otro mundo. Y las capacidades con que se presenta en el otro mundo le proporcionan visiones desagradables o agradables. Cuando sueña selecciona una pequeña parte de los elementos que constituyen este mundo que abarca todas las cosas*[29]. *Él mismo elimina su cuerpo y crea otro, manifestando al soñar el brillo de su propia luz. En ese estado el ser humano crea su propia luz*[30].

«Aquel ser tiene dos moradas», no tres o cuatro. ¿Cuáles son? Ésta y la del otro mundo. La vida presente integrada por el cuerpo, los órganos, los objetos y sus impresiones, que percibimos, y la vida futura, que se experimenta después de dejar el cuerpo y lo demás.

Pregunta: ¿Y no será el estado de sueño el otro mundo? Si fuera así, la afirmación acerca de dos únicas moradas sería falsa.

No, *responde el vedantín,* el estado de sueño con ensueños no es la tercera, es la conjunción de las dos, entre éste y el siguiente mundo. Por lo que se declaran dos moradas. La conjunción de dos ciudades no es una tercera ciu-

27. Quiere decir que no hay una percepción del otro mundo ni de este como algo separado, y tampoco es posible deducirlos lógicamente.

28. El estado de sueño con ensueños, *svapna,* se caracteriza por tener representaciones, formas en la conciencia al igual que el estado de vigilia. Es por tanto un intermedio entre éste y el estado de sueño profundo. Al estado de sueño (*svapna*) se refiere la nota al aforismo número siete de este mismo Brāhmana.

29. El mundo creado por el estado de conciencia vigílica, que produce impresiones en la conciencia al soñar.

30. Él no es el sueño proyectado, es la luz que lo proyecta.

dad. ¿Cómo sabemos que existe otro mundo en relación con el cual el estado de sueño con ensueños puede ser la conjunción? Porque en esa conjunción «mira las otras dos moradas». ¿Cuáles son esas dos? Este mundo y el otro. Por tanto, además del estado de vigilia y el de sueño y por encima de ellos, existen dos mundos entre los que el ser humano, como aparece para el intelecto, se mueve en una serie ininterrumpida de nacimientos y muertes. ¿Cómo se encuentra (el ser humano) en el estado de sueño mirando los dos mundos, qué ayuda tiene y qué proceso sigue?

La respuesta a esto está aquí: escucha cómo los mira. *«Akrama»* son los medios, el equipo o la base, por ejemplo, que tiene un ser humano al alcanzar el otro mundo. Cualquier conocimiento, obras o experiencias pasadas podría tenerlas para esta finalidad y le proporcionan al llevarlas al otro mundo, como una semilla a punto de germinar, «visiones agradables y desagradables». El plural se debe a los distintos resultados de la buena y la mala conducta, que son de dos clases diferentes: los desagradables se refieren a los resultados o los sufrimientos que no han sido experimentados directamente en ellos mismos (en los actos malos). Los agradables son los resultados de la buena conducta. Y él (el ser humano) siente ambos sufrimientos y alegrías basados en las experiencias de vidas pasadas. Mientras esos vislumbres de los resultados de los méritos y las culpas que son para su vida futura los experimenta según el impulso de esos méritos o culpas o según la gracia de los dioses. Y ¿cómo sabemos que las experiencias de los sueños agradables o desagradables son para la vida futura? La respuesta es: porque se sueñan muchas cosas que nunca se experimentaron en esta vida. Además, un sueño no es completamente una nueva experiencia, porque la mayoría de las veces es la memoria de experiencias pasadas. Por tanto, concluiremos que los dos mundos existen aparte del estado de vigilia y de sueño.

Surge una objeción: Se ha dicho que en la ausencia de las luces externas como la del sol el ser humano identificado con el cuerpo y los órganos vive y se mueve en el mundo por la luz del ser, que es diferente del cuerpo y los órganos. Pero nosotros decimos que nunca, en la ausencia de luces como la del sol, puede percibirse esa luz autoluminosa separada del cuerpo y los órganos, porque nosotros lo percibimos siempre en contacto con esas luces externas. Por tanto, el ser como una luz aislada en absoluto, es casi un no-ser. Si pudiera ser percibida como una luz aislada en absoluto libre del contacto con los elementos y sus derivados, externa e interna, entonces todas tus aseveraciones serían correctas. Esto es aclarado (en el texto upanisádico) de la manera siguiente:

¿Cuándo él, el ser del que tratamos, sueña libremente, en lo que son sus medios, de qué manera sueña, o cuándo llega a la conjunción entre este mundo y el otro? La respuesta se da así: «proyecta una pequeña parte de este omniabarcante mundo», el mundo que experimentamos en el estado de vigilia. Omniabarcante (*sarvāvat*) significa literalmente proteger o cuidar todas las

cosas. Y se refiere al cuerpo y los órganos en contacto con los objetos sensoriales y sus reacciones. Su carácter omniabarcante ha sido explicado ya en la sección que se refiere a las tres clases de comida en el pasaje que comienza con «El ser (de la persona ignorante)», etc. (I, 4, 16). También puede tener el sentido de que el mundo posee todos los elementos y sus derivados, los cuales sirven para apegarle (al ser humano) al mundo o al estado de vigilia. Y separa una parte de ellos, matizados por las impresiones de la vida presente[31]. Él mismo pone aparte el cuerpo, lo elimina, lo deja inerte o inconsciente. En el estado de vigilia el sol y otras entidades divinas ayudan a los ojos y demás; de la misma manera el cuerpo y las funciones corporales actúan por las experiencias del ser, los resultados de sus méritos o sus culpas. La cesación de la experiencia de esos resultados en el cuerpo se debe al agotamiento de las obras hechas por el ser humano. Por eso el ser se describe como el que elimina al cuerpo. Y él mismo hace un cuerpo soñado compuesto por las impresiones pasadas, por lo que se dice que es creado por él. Revela su propio brillo, que consiste en la percepción de los objetos sensoriales, al modificarse la mente misma en la forma de distintas impresiones pasadas. Y son esas impresiones las que hacen aparecer los objetos. Se dice de ellas que son de la naturaleza del brillo en ese estado. Con su propio brillo como objeto y manifestando (esas impresiones) por su propia luz, ya que el sujeto, el testigo, al tener constante visión, sueña. El estar en este estado se llama soñar. En este momento, el ser humano, o el ser, él mismo es la luz independiente, libre del contacto de los elementos y sus derivados externos e internos.

El objetor dice: Se ha afirmado que el ser entonces tiene vislumbres de las impresiones del estado de vigilia. Si es así, ¿cómo se puede decir que en ese estado el ser individual es la luz?

El vedantín responde: No hay ningún error ahí, porque los vislumbres son sólo objetos (no son el sujeto). Y únicamente de esta manera puede el ser humano mostrarse como el que es la luz de ellos (de esos objetos), y no cuando no hay objetos manifestados como sucede en el sueño profundo. Cuando ese brillo del que están hechas las impresiones del estado de vigilia se percibe como un objeto, entonces, como una espada sacada de su funda, la luz del ser, el eterno testigo, no relacionado con nada y distinto del cuerpo y los órganos como los ojos, se ve tal como es, al manifestar todas las cosas. Se demuestra, por tanto, que en ese estado el ser individual mismo es la luz.

Pregunta: ¿Cómo puede el ser individual ser la luz en el sueño, cuando al mismo tiempo arrastra todos los fenómenos del estado de vigilia que derivan de la relación entre el sujeto y el objeto, y cuando luces como la del sol se ve que ayudan a los ojos y otros órganos lo mismo que en el estado de vigilia? A

31. Selecciona una parte de los elementos o formas del mundo de la vigilia para crear, a partir de sus impresiones, el mundo de los sueños, un mundo subjetivo.

pesar de eso, ¿cómo puede afirmarse que en ese estado el ser individual mismo es la luz?

La respuesta del vedantín es: Porque el fenómeno de los sueños es distinto. En el estado de vigilia la luz del ser se mezcla con las funciones de los órganos, el intelecto, manos, luces (externas), etc. Pero en sueños, al no funcionar los órganos y estando ausentes luces como la del sol que los ayudan, el ser se distingue y se aísla. Por eso el estado de sueño con ensueños es diferente.

El objetor dice: Los objetos sensoriales se perciben en los sueños lo mismo que en el estado de vigilia. ¿Cómo deduces tú entonces aquella diferencia sobre la base de que los órganos no funcionan?

Escucha, *dice el vedantín.*

10. *No existen allí ni coches ni caballos, ni caminos, sin embargo, él crea coches, caballos y caminos. No hay allí ni placeres, ni alegrías, ni satisfacciones, sin embargo, él crea los placeres, las alegrías y las satisfacciones. No hay allí tampoco fuentes ni estanques de agua, ni ríos, sin embargo, él crea fuentes, estanques y ríos, porque él es el sujeto creador.*

No hay objetos como los coches allí, en el sueño. No hay caballos para montar, no hay caminos para los coches. No obstante, él mismo «crea los coches, los caballos y los caminos». Pero ¿cómo los crea si no hay árboles, ni materiales necesarios para hacer coches y todo lo demás? La respuesta se da así: Se ha dicho: «Selecciona una pequeña parte de los elementos que constituyen este mundo que abarca todas las cosas. Él mismo elimina su cuerpo y crea otro» (IV, 3, 9). Las modificaciones de la mente son una pequeña parte de este mundo, son las impresiones. El (sujeto) anterior destruye lo último, en otros mundos, transformándolo en impresiones, y estimulados por las acciones personales pasadas, que son la causa de la percepción, aparecen los objetos sensoriales. Eso es lo que expresa la expresión «y crea otro» y también la frase «crea los coches», etc.

En realidad no hay actividades de los órganos ni luces como la del sol que le ayuden (a crearlos), no hay objetos como coches que se puedan iluminar. Sólo sus impresiones se ven, sin existencia aparte de las modificaciones de la mente estimuladas por las acciones personales pasadas, que son la causa de la percepción de esas impresiones. La luz que es testigo de ellas con conciencia constante, la luz del ser, está completamente aislada en ese estado, tal como una espada separada de su vaina.

Asimismo no hay placeres, distintas formas de ser feliz, alegrías como la causada por el nacimiento de un hijo, o satisfacciones, aquellas alegrías intensificadas, no obstante él (el ser humano) crea placeres. Lo mismo que no

habiendo fuentes, estanques de agua ni ríos allí, sin embargo crea fuentes, estanques y ríos sólo en forma de percepciones. «Porque él es el sujeto creador». Hemos dicho ya que su acto de crear consiste simplemente en ser la causa de la acción que genera las modificaciones de la mente que representa esas impresiones. La actuación directa está entonces fuera de duda, porque no hay medios (para actuar). Y la actuación es imposible sin sus factores.

En el sueño no puede haber instrumentos de la acción como las manos o los pies. Mientras que en el estado de vigilia cuando están presentes (esos factores instrumentales), el cuerpo y los órganos, iluminados por la luz del ser, realizan la obra que (posteriormente) produce las modificaciones de la mente que representan las impresiones de los coches y demás. Por eso se ha dicho: «Porque él es el sujeto creador (el agente)». Se ha establecido así en el texto: «con la luz del ser él se sienta, camina y regresa» (IV, 3, 6). Allí, estrictamente hablando, la luz del ser no actúa directamente, excepto al iluminar todas las cosas. La luz del ser, que es pura inteligencia, ilumina el cuerpo y los órganos a través de la mente y ellos (los órganos y el cuerpo en general) realizan sus funciones al ser iluminados por ella. Por tanto en el texto indicado la actuación del ser es sólo simbólica. Y lo que se afirmó en el texto: «Parece que piensa, parece que se agita» (IV, 3, 7), se repite aquí en la frase «Porque él es el creador», para presentar una razón (de esa creación de representaciones).

11. *Respecto a esto encontramos ahí estos expresivos versos:*

El luminoso, el infinito espíritu,
solitario como un cisne,
deja a un lado el cuerpo
y manteniéndose despierto en el sueño
toma el reflejo de sus funciones,
mientras observa a los que duermen.
Después vuelve a su otra morada[32].

Respecto a este tema que tratamos existen los siguientes expresivos versos o *mantras:* El luminoso, dorado literalmente, la luz que es pura inteligencia, infinito ser que se mueve solitario, a través de los estados de vigilia y de sueño, este mundo y el otro, y todo lo demás, deja a un lado el cuerpo, le deja inerte, en el estado de sueño, y se mantiene él mismo despierto. Poseedor del constante poder de la visión (de la conciencia), y tomando el reflejo, lo puro literalmente, de las funciones de los órganos que están con él, observa a los que están dormidos. Son todas las cosas externas e internas que están localizadas

32. El estado de vigilia es la otra morada del ser.

en las modificaciones de la mente y aparecen como impresiones, cosas que ya están en su propia forma. En otros mundos las manifiesta mediante su propia constante conciencia. Y luego va al estado de vigilia otra vez para actuar.

12. *El luminoso, el infinito espíritu*
solitario como un cisne,
el ser inmortal,
protege su impuro nido
con la vital energía
y al ser inmortal
sale fuera del nido
y va donde quiere.

Asimismo él (el ser) protege el impuro nido, literalmente sin valor, en extremo sucio, constituido por muchas cosas inmundas con la ayuda de la energía vital, que tiene cinco funciones. Por otra parte lo tomaría para la muerte, pero él mismo está vagando en ese nido. Aunque sueña que está en el cuerpo, al no tener contacto con él, lo mismo que el aire en el cuerpo, se dice que está vagando en él. Y siendo el mismo inmortal, va donde quiere. Porque cualquier objeto que despierte su deseo lo consigue bajo la forma de impresiones.

13. *En el ámbito del sueño*
el que brilla se eleva y desciende
creando innumerables formas.
A veces parece que disfruta y ríe
en compañía de alguna mujer.
Otras veces parece que ve cosas terribles.

Más aún, en el ámbito del sueño, el que brilla se eleva y desciende, en distintos estados como dioses o animales por ejemplo, creando innumerables formas, como impresiones. Parece que disfruta o ríe en compañía de mujeres, con amigos, o también ve terribles cosas, como leones o tigres.

14. *Todos ven su actividad pero nadie le ve a él. Se dice: «No hay que despertarlo bruscamente». Porque si no encuentra el lugar correcto*[33]*, es difícil curar al cuerpo. También se dice: el estado de sueño con ensueños para una persona es realmente el estado de vigilia, ya*

33. Quiere decir que si la conciencia no encuentra la manera de regresar al cuerpo por la brusquedad, se crean problemas físicos. Śankara lo explica en su comentario.

que ve en sueños únicamente las cosas que ve despierto. Pero en realidad en los sueños el ser humano es su propia luz. «Te doy mil vacas, Yājñavalkya. Enséñame algo más de la liberación, por favor.»

Todos ven su actividad, que consiste en impresiones de pueblos, de ciudades, de mujeres, de alimentos, etc., representada por el ser. Pero nadie le ve a él. ¡Lástima que las personas no puedan verle a pesar de ser distinto del cuerpo y los órganos, a pesar de estar ahí ante ellas! ¡Lástima que no tengan capacidad para ver al ser! Así es como la tradición compadece la condición humana. Quiere decir que en el sueño el ser llega a ser distinto (del cuerpo) y el mismo es entonces la luz. Se dice: «No hay que despertarlo bruscamente». Hay una creencia popular que demuestra que el ser es distinto del cuerpo y los órganos en los sueños. ¿Cuál es? Los médicos y otros dicen: «No se debe despertar de repente o con violencia a una persona que duerme». Y dicen eso porque ven que en sueños el ser sale fuera del cuerpo del estado vigílico a través de las puertas de los órganos y queda aislado fuera. Ven incluso un peligro en esto. Al ser arrastrado el ser violentamente, podría no encontrar esas puertas de los órganos. Esto se expresa como sigue: «Si no encuentra el órgano correcto, es difícil curar al cuerpo». Podría suceder que el ser no pudiera volver por las puertas de los órganos por las que salió para retomar las funciones reflejadas anteriores. También podrían desequilibrase esas funciones. En este último caso podrían ocasionarse defectos como la ceguera y la sordera, difíciles de curar en el cuerpo.

A partir de la anterior popular noción podemos también comprender la autoluminosidad del Ser (*Ātman*) en sueños. Al identificarse con el estado de sueño el ser trasciende las formas de muerte, por lo que él mismo es la luz. Otros dicen que el estado de sueño para una persona es realmente el estado de vigilia. Dicen que el estado de sueño con ensueños, conjunción entre este mundo y el otro, no es un estado diferente de los demás, es idéntico a este mundo, al estado de vigilia. Supongamos que eso es así. ¿Qué es lo que deriva de esto? Escucha. Si el estado de sueño con ensueños no es sino el de vigilia, el ser no está separado del cuerpo y los órganos, sino integrado con ellos. Y según esto el ser no sería una luz en sí mismo. Por eso para refutar la autoluminosidad del Ser (*Ātman*) esas personas dicen que el estado de sueño con ensueños es idéntico al de vigilia. Y presentan sus razones para considerarlo como el estado de vigilia. Porque una persona ve en sueños sólo esas cosas, elefantes, etc., que ve en la vigilia. Todo es falso, porque entonces los órganos son todo lo demás. Se sueña únicamente cuando los órganos han dejado de funcionar. Por tanto, ninguna otra luz puede haber en ese estado (sino la luz del ser). Eso se ha expresado con estas palabras: «No hay coches, ni caballos» (IV, 3, 10). En el estado de sueño con ensueños el ser humano mismo indudablemente es la luz.

Con el ejemplo del sueño se ha demostrado que existe el autoluminoso Ser (*Ātman*), y que trasciende las formas de muerte. Es distinto de ellas por moverse alternativamente entre este mundo y el próximo, y por todo lo demás. Asimismo es distinto del nido (del cuerpo) de los estados de vigilia y de sueño. Y Yājñavalkya ha demostrado que es eterno porque se mueve alternativamente de uno a otro. Por tanto para recompensar el conocimiento de la verdad recibido Janaka ofrece mil vacas. Me has permitido, dice, preguntar cualquier lección que quisiera. Quiero preguntarte por la liberación. Así quizá pueda escuchar lo decisivo acerca de la totalidad del tema que deseo. Y mediante tu favor estar libre también de esta existencia relativa. El regalo de mil vacas es por la solución de una parte del significado del término «liberación». Lo que se ha afirmado al comienzo de esta sección, «con la luz del ser él se sienta» (IV, 3, 6), ha sido probado en el estado de sueño por la referencia a las experiencias de ese estado en el texto «En ese estado el ser humano mismo es la luz» (IV, 3, 9). Pero en cuanto a la afirmación «al identificarse con el sueño profundo trasciende este mundo constituido por formas de muerte» (IV, 3, 7), se sobrentiende que el ser trasciende nada más las formas de muerte no la muerte, misma.

Vemos que en los sueños lo que se plantea es que aunque el ser está separado del cuerpo y los órganos, experimenta alegría, miedo, etc. Por tanto no ha trascendido la muerte, ya que vemos al mismo tiempo los efectos de ella, la alegría, el miedo. Si se diera una superación natural de la muerte, entonces no se plantearía el alcanzar la liberación porque nadie puede salir de lo que es su naturaleza. Y si la muerte no es la naturaleza del ser individual, entonces la liberación de ella (la muerte) es posible. Para mostrar que la muerte no es característica natural del ser, Yājñavalkya, provocado por Janaka por las palabras «Enséñame algo más de la liberación, por favor» (IV, 3, 14), emprende por sí mismo esta tarea.

15. *Después de haber experimentado, después de haber vagado y haber visto simplemente lo bueno y lo malo, en el estado de sueño profundo, vuelve en dirección opuesta hacia el lugar de donde partió, hacia el estado de sueño. Nada de lo que vio en aquel estado le afecta. Porque el Ser infinito es incondicionado. «Así es, Yājñavalkya. Te doy mil vacas. Enséñame algo más acerca de la liberación misma».*

El Ser autoluminoso que estamos considerando y el que se ha puesto de manifiesto en el estado de sueño entra en un estado de sueño profundo, el estado de máxima serenidad. En el estado de vigilia el ser humano adquiere impurezas en contacto con innumerables actividades del cuerpo y los órganos. Adquiere también alguna pequeña alegría al desecharlas en los sueños. Pero en el sueño profundo alcanza la máxima serenidad. Por eso se llama a este

estado *samprasāda*[34]. El Ser en el estado de sueño profundo será definido más adelante así: «Está más allá de los sufrimientos del corazón» (IV, 3, 22) y «El testigo, uno sin segundo, es transparente como el agua» (IV, 3, 32). Él (el ser) permanece en un estado de profundo sueño, tras haber llegado gradualmente a la máxima serenidad. ¿Cómo llega a ella? Después de haber experimentado en sí mismo, antes de entrar en el estado de sueño profundo, en el estado de sueño con ensueños, al tener visiones de sus amigos o familiares. Y vagando, moviéndose en distintos viajes, experimentando la fatiga de ellos, y viendo lo bueno y lo malo, sin realizarlos, sólo en sus resultados. Hemos dicho ya[35] que lo bueno y lo malo no pueden verse directamente. Por tanto no se encadena (la persona) a ellos. Únicamente el que realiza actos buenos o malos se encadena. Pero indudablemente no cae bajo la influencia de sus ataduras sólo por verlos. Por tanto identificado con el sueño (profundo) el ser trasciende la muerte y no sólo sus formas. De esta manera la muerte no puede afectarlo como ocurriría si fuera su naturaleza. De ser así, el ser podría hacer cosas en el sueño, y no puede. Si la actividad estuviera en la naturaleza del ser, no alcanzaría nunca la liberación. Pero no es así. Porque en el sueño está ausente. Por tanto el ser puede liberarse de la muerte (que se presenta) bajo la forma de lo bueno y lo malo.

Alguien pregunta: Pero ¿no es la actividad su naturaleza en el estado de vigilia?

No, *responde el filósofo advaitín*. Eso se debe a sus limitaciones añadidas, la mente y demás. Y se demuestra eso sobre la base de su aparente actividad en el texto «Parece que piensa, parece que se agita» (IV, 3, 7). Y como el ser trasciende todas las formas de muerte en el sueño, no puede considerarse la muerte como algo natural ni la liberación como algo imposible. Está «vagando» en ese estado, experimentando la fatiga resultante. Y después de pasar por la experiencia del estado de sueño profundo, vuelve en dirección opuesta al lugar de donde venía, regresa a su sueño, a su condición anterior, el estado de sueño con ensueños. Había salido de él, entró en el sueño profundo y de nuevo regresa a él.

Podría preguntarme: ¿cómo se puede saber que una persona no hace nada bueno ni malo en sueños sino que se limita a ver sus resultados? Lo que se supone a menudo es que actúa bien y mal en el estado de vigilia y lo hace también en el estado de sueño, ya que la experiencia es la misma en ambos

34. El estado de sueño profundo se conoce como *susupti*. Aquí se le denomina *samprasāda* por referencia a su naturaleza de paz y serenidad profunda. Es un estado de conciencia indiferenciada, con ausencia de representaciones objetivas y subjetivas. Pero no es la conciencia absoluta, *turiya*. Permanece en la oscuridad *nidra*.

35. En el comentario al aforismo número nueve Śankara dice que en sueños sólo se tienen vislumbres de los resultados. El sufrimiento es resultado del mal, y la alegría, del bien.

casos. Eso se ha contestado ya. El ser no está condicionado por ningún resultado bueno o malo que vea en el sueño. Si viera realmente algo en sueños, quedaría atado a ello, se mantendría e incluso después seguiría con aquello. Pero no hay noticia de que cada día en la vida diaria se siga manteniendo lo hecho en sueños. Nadie se considera culpable por las culpas cometidas en el sueño. Ni los que oyen hablar acerca de él (del sueño) lo condenan. Por tanto el ser es verdaderamente independiente de ellos (de los hechos soñados). Y así sucede que aparece haciendo cosas, pero realmente no las hace. Aquel expresivo verso lo indicaba: «Parece que disfruta y ríe en compañía de alguna mujer» (IV, 3, 13). Y los que describen sus experiencias de sueños utilizan las palabras «como si» en este sentido. Por ejemplo: «Era como si una manada de elefantes estuviera corriendo». Por tanto el ser no actúa (en los sueños). ¿Cómo es que no actúa? Vemos que una acción se produce por el contacto del cuerpo y los órganos, que tienen forma, con algo más que tiene forma también. Nunca vemos que una cosa sin forma actúe. Y el ser no tiene forma, por lo que es incondicionado. Y al ser incondicionado no es afectado por lo que ve en sueños.

Por tanto no podemos de ningún modo atribuirle actividad alguna, ya que la actividad se origina por el contacto del cuerpo y los órganos, y ese contacto no existe para el ser, «porque el Ser infinito es incondicionado». Por eso es inmortal. Así es, Yājñavalkya. Te doy mil vacas, porque me has demostrado completamente que el ser es libre de la acción, que es una parte del significado del término «liberación».

16. *Después de haber experimentado, después de haber vagado y haber visto simplemente lo bueno y lo malo, en el estado de sueño, vuelve en dirección opuesta hacia el lugar de donde partió, hacia el estado de vigilia. Nada de lo que vio en aquel estado le afecta porque el Ser infinito es incondicionado. «Así es, Yājñavalkya. Te doy mil vacas. Enséñame algo más acerca de la liberación misma».*

Hay una objeción: En el párrafo anterior la ausencia de apego (lo incondicionado) del ser se ha establecido como causa de su falta de actividad en el texto «Porque aquel ser infinito es incondicionado». Se ha establecido también antes que en el ámbito de las acciones pasadas «va donde quiere» (IV, 3, 12). Aquí su deseo es un apego. Por lo que la razón empleada: «Porque el Ser infinito es incondicionado», es una falacia.

No es así, *aclara el filósofo advaitín.* El Ser infinito es incondicionado. Si estuviera apegado (condicionado) o empujado por algún deseo, en el estado de sueño, estaría afectado por los malos actos de apego al volver al estado de vigilia. Y como no está apegado en el estado de sueño, no queda afectado a su regreso al estado de vigilia por los malos actos de apego en el

estado de sueño. Por eso no le afectan en la vigilia tampoco. Esto lo expresa el texto siguiente:

17. *Después de haber experimentado, después de haber vagado y haber visto simplemente lo bueno y lo malo, en el estado de vigilia, vuelve en dirección opuesta hacia el lugar de donde partió, hacia el estado de sueño profundo.*

Nada de lo que vio en aquel estado, el estado de vigilia, le afecta, porque ese Ser infinito es incondicionado.

Hay una objeción: ¿Cómo se hace esa afirmación sobre «haber visto» simplemente? De hecho él realiza lo bueno y lo malo en el estado de vigilia, y ve también sus resultados.

No es así, *responde el vedantín.* Porque su actuar se atribuye a la simple expresión de diferentes factores de una acción. Textos como «con la luz del ser él se sienta [...]» (IV, 3, 6) muestran que el cuerpo y los órganos actúan como manifestaciones de la luz del ser. Por esta razón el actuar se atribuye simbólicamente al ser, que esencialmente no hace nada. Por eso se ha dicho: «Parece que piensa, parece que se agita» (IV, 3, 7). La actividad se debe únicamente a las limitaciones añadidas, como la mente, y no a su esencia. Aquí se describe al Ser desde el punto de vista de la realidad independientemente de sus limitaciones añadidas: haber visto simplemente (los resultados de) lo bueno y lo malo, no actuando realmente. Por tanto no hay miedo de que exista contradicción entre este y el texto anterior, porque el ser, libre de sus limitaciones añadidas, no hace en realidad nada, ni es afectado por los resultados de ninguna acción. Como Krishna ha dicho en «[...] el supremo Ser no tiene origen ni atributos, hijo de Kuntī. Y aunque resida en el cuerpo no actúa ni es afectado por ninguna acción» (B. Gītā XIII, 31).

Y el regalo de mil vacas se hace porque Yājñavalkya ha demostrado que el Ser está libre del deseo. Este párrafo lo mismo que el anterior prueba que el Ser no está apegado a nada. Porque al entrar en el estado de sueño con ensueños y al de sueño profundo, no es afectado por lo que hizo en el estado de vigilia, ya que no encontramos esas acciones. Por lo que en los tres estados está desapegado por esencia. Y es por eso inmortal, distinto de los atributos de los tres estados.

Vuelve [...] hacia el lugar de donde partió, el estado de sueño profundo. La adición de la palabra *anta* (final) es adecuada si se toma la palabra *svapnānta* en el sentido de sueño sin ensueños, ya que el estado de sueño (con ensueños) cuya función es ver visiones ya se ha mencionado mediante la palabra *svapna*. Ese estado sin ensueños se señalará en el texto «Aquel ser se dirige a ese estado» (IV, 3, 19). Y si se argumentara de alguna manera con referencia a los textos siguientes: «Después de haber experimentado, después de haber

vagado [...] en el estado de sueño» (IV, 3, 34) y «se mueve en los dos estados de sueño y de vigilia» (IV, 3, 18) que aquí la palabra *svapnānta* significa el estado de sueño (con ensueños) cuya función es ver visiones, no hay error tampoco en esa interpretación, porque el desapego del ser que debía establecerse se ha establecido ya (en el momento de esos textos). Por tanto al regresar al estado de sueño después de haber experimentado y vagado en el estado de vigilia, y haber visto simplemente lo bueno y lo malo, no le acompañan los malos actos del estado de vigilia.

La idea que se ha establecido en los tres últimos párrafos es que el Ser es él mismo la luz y que es distinto del cuerpo y los órganos y las causas que los impulsan, el deseo y la acción, por no estar condicionado. ¿Cómo sabemos que es incondicionado el Ser? Porque se mueve por turno del estado de vigilia al de sueños, desde éste al de sueño profundo, desde allí otra vez al estado de sueños y de ahí al estado de vigilia y otra vez al de sueños, y así sucesivamente. Esto demuestra que es distinto de los tres estados. Esta idea se ha introducido anteriormente en el pasaje «Al identificarse con el sueño profundo trasciende este mundo constituido por formas de muerte» (IV, 3, 7). Después de haber tratado este tema a través de estos textos, las escrituras (de las Upanisad) ponen un ejemplo, que es lo único que falta ya.

18. *Como un gran pez nada en las dos orillas (de un río) al este y al oeste, así el Ser infinito se mueve en los dos estados de sueño y vigilia.*

En el párrafo anterior el Ser luminoso, diferente del cuerpo y los órganos (físicos y mentales), se ha declarado además diferente del deseo y las obras, porque se mueve alternativamente en los tres estados. Los atributos relativos no le pertenecen por sí. Su existencia relativa se debe únicamente a las limitaciones añadidas que se superponen por ignorancia. Éste es el propósito de todo el pasaje.

Aquí los estados de vigilia, sueño y sueño profundo se describen separadamente, no en grupo. Por ejemplo se ha mostrado que en el estado de vigilia el Ser aparece por ignorancia con apego, muerte y cuerpo y órganos. En el estado de sueño con ensueños se ve dependiente del deseo pero libre de las formas de muerte. En el sueño profundo es sereno y desapegado. Este desapego es lo que se añade al estado anterior.

Si consideramos los dos pasajes juntos el sentido total es que el Ser es por esencia libre, iluminado y puro. La comprensión de esto no se muestra hasta el párrafo siguiente. Se afirmará más tarde que sólo llegará a ser de ese modo (libre) en el estado de sueño profundo: «Es esa forma suya la que está más allá de los deseos, libre de los males y del temor» (IV, 3, 21). Siendo esto así, el ser individual desea entrar en ese estado. ¿Cómo? El próximo párrafo lo explicará y quedará claro el sentido con un ejemplo.

EL SER EN EL ESTADO DE SUEÑO PROFUNDO

19. *Así como un águila o un halcón, después de volar en el cielo, se cansa y plegando sus alas se encamina hacia su nido, así también aquel ser se dirige a ese estado en que, dormido, no tiene ningún deseo, no ve ningún sueño.*

Así como un águila o una especie de halcón rápido (*suparna*), «volando» o vagando por el cielo exterior, se cansa, y exhausto por haber efectuado distintos vuelos, pliega sus alas y se encamina hacia su nido, directamente, donde tiene un descanso perfecto, así también aquel ser se dirige a ese estado en que, dormido, no desea ningún deseo, no ve ningún sueño. Esta última frase describe lo que quiere decirse con la palabra «estado». La expresión «no desear ningún deseo» elimina todos los deseos de los sueños y la vigilia sin reservas, la partícula negativa tiene esa fuerza inclusiva. Y lo mismo sucede con «y no ve ningún sueño». Incluso la experiencia del estado de vigilia es considerada por la tradición upanisádica como un sueño. Por eso dice: «y no ve ningún sueño». Otro pasaje de las escrituras expresa esto: «En ella hay tres moradas, tres estados de sueño» (Ai. Up. I, 3, 12). Como el pájaro del ejemplo va a su nido para acabar con la fatiga del volar, así el ser humano (*jiva*) ligado a los resultados de la acción, debidos al contacto con el cuerpo y los órganos en el estado de vigilia y de sueño, se fatiga. Como el pájaro en sus vuelos para eliminar esa fatiga entra en su propio nido, en su morada, en su propio ser, distinto de todos los atributos relativos y deja todo el esfuerzo causado por la acción con sus factores y sus resultados.

Podría preguntarse: ¿esa libertad de los atributos es la naturaleza del ser humano (*jiva*) y su existencia relativa se debe a otras cosas, como las limitaciones añadidas?, ¿es la ignorancia la causa de esa existencia relativa mediante esas extrañas limitaciones añadidas? y ¿esa ignorancia es por naturaleza o es circunstancial como los deseos y las acciones? Si fuera lo último, la liberación sería posible. Pero ¿cuáles son las raíces para que sea circunstancial? y ¿por qué no podría ser la característica esencial del ser la ignorancia? Para determinar la naturaleza de la ignorancia, que es la raíz de todo lo malo, se presenta el párrafo siguiente.

20. *En él se encuentran los nervios llamados* hitā, *que son tan finos como un cabello cortado en mil partes y están llenos de (fluidos) blancos, azules, marrones, verdes y rojos. Aquí, cuando (siente) como si le estuvieran matando o derrotando, o cuando es perseguido por un elefante, o cae en un pozo, está imaginando por ignorancia cualquier cosa aterradora experimentada en el estado de vigilia. Y cuando (se siente) como si fuera un dios o un rey y piensa: «Todo esto soy yo, soy todas las cosas», éste es el estado más elevado.*

En él, en el ser humano que tiene cabeza, manos, etc., se encuentran los nervios [...] Muchos de ellos son del color de los fluidos y tiene una mezcla en varias proporciones del nervio sustancial, la bilis y la flema. El cuerpo sutil con sus diecisiete constituyentes[36] tiene su sede en esos nervios que tienen el grosor de una milésima parte del cuerpo de un cabello, están llenos de fluidos blancos, etc., y se extienden por todo el cuerpo[37]. Todas las impresiones que se deben a la experiencia de los atributos superiores e inferiores del universo relativo están centrados en esto. El cuerpo sutil en el que se encuentran las impresiones es transparente como el cristal porque es muy fino. Pero por su contacto con la materia exterior, como los fluidos en los nervios, transmite modificaciones bajo la influencia de los méritos y las culpas pasadas y se manifiesta como impresiones en forma de mujeres, coches, elefantes, etc. Por ejemplo una persona con una falsa noción o ignorancia basada en las impresiones pasadas cree que algunos enemigos la persiguen y van a matarla. Tal como se describe en el texto: Como si a él, al que está soñando, le estuvieran matando o derrotando. Nadie le está matando o derrotando. Se trata simplemente de su error debido a las impresiones pasadas creadas por ignorancia. O cuando es perseguido o atacado por un elefante o cae en un pozo o una ruina por ejemplo. Se imagina en esa posición. Ésa es la falsa impresión que aparece en él cuando los subconscientes restos de las modificaciones de la mente aparecen por su pasado inquietante como evidencia de naturaleza dolorosa. En resumen, él imagina a la vez, en el sueño, a través de las impresiones creadas por ignorancia, que tiene esa falsa manifestación de cualquier cosa aterradora, como un elefante por ejemplo, experimentada en el estado de vigilia.

Cuando la ignorancia disminuye y el conocimiento de la verdad aumenta, (el resultado es el siguiente): El texto describe el contenido y la naturaleza del conocimiento. «Y cuando (se siente) como si fuera un dios». Cuando en el estado de vigilia permanece en meditación la visión de los dioses, se considera a sí mismo como si fuera un dios, por las impresiones que esa (meditación) genera. Lo mismo se dice del estado de sueño. Al instalarse como director de ese estado (en la vigilia) surge el conocimiento que comprende todo y piensa bajo la influencia de esas impresiones del sueño: Todo esto soy yo, soy todas las cosas. Esta identidad con todo es su estado más elevado, el estado natural y supremo del Ser (*Ātman*).

Cuando por falta de esta conciencia de identidad con todo él ve lo anterior como distinto de sí mismo, incluso una respiración, y piensa: «esto no soy yo mismo», está en estado de ignorancia. Los estados separados del ser que aparecen por ignorancia y forman una existencia estacionaria son estados inferiores. En comparación con esos estados en los que el ser humano (*jiva*) tiene

36. Ver nota en la introducción de Śankara I, 1.
37. Sobre los nervios del cuerpo sutil ver II, 1, 19 y IV, 2, 3.

una existencia relativa, el estado de identidad con todo, el infinito, en el que no existe lo exterior y lo interior, es el supremo estado. Por tanto cuando se elimina la ignorancia y el conocimiento de la verdad se acerca a la perfección, se llega al estado de identidad con todo, que se llama también liberación. Esto quiere decir que cuando el autoluminoso Ser (*Ātman*) se percibe directamente en el estado de sueño, es consecuencia de la sabiduría. Y también cuando la ignorancia aumenta y el conocimiento de la verdad desaparece, la consecuencia de la ignorancia se percibe también directamente en el sueño. «Aquí, cuando (siente) como si le estuvieran matando o derrotando». Por consiguiente las consecuencias de la sabiduría y las de la ignorancia son la identidad con todo y la identificación con las cosas limitadas respectivamente.

Mediante la pura sabiduría el ser humano es idéntico a todo y mediante la ignorancia se identifica con las cosas limitadas o se separa de algunas. Está en conflicto con aquello de lo que se separa y por ese conflicto es asesinado, derrotado o perseguido. Todo esto tiene lugar a causa de las consecuencias de la ignorancia, que ve cosas limitadas y por ello separadas de él. Pero si él (el ser humano) es todo, ¿qué puede haber separado de él que le cree conflicto?, y sin conflicto ¿por quién podría ser matado, derrotado o perseguido? La naturaleza misma de la ignorancia prueba que esto es así, que representa lo que es infinito como finito, que presenta las cosas como distintas del Ser, las cuales, siendo irreales, hacen que el Ser aparezca como limitado. Y así surge el deseo de aquello de lo que él se ha separado, el deseo impulsa la acción y ésta produce sus efectos. Esto es lo esencial del pasaje. Se afirmará incluso más adelante en «Cuando parece que hay dualidad, se ve algo», etc. (II, 4, 14 y IV, 5, 15).

La naturaleza de la ignorancia con sus efectos ya ha sido explicada, y también lo opuesto, el efecto del conocimiento de la verdad, como la identidad con todo. La ignorancia no es la característica natural del ser, ya que de manera natural disminuye así como la sabiduría aumenta. Y cuando esta última llega al punto más alto, y como consecuencia de ello el ser toma conciencia de que es uno con todo, la ignorancia se elimina como la noción de una serpiente ante una cuerda cuando es conocida la verdad. Es lo que se ha afirmado en el texto «Pero cuando todas las cosas son el Ser porque se conoce lo Absoluto, ¿qué puede verse y a través de qué?, etc.» (*ibid.*). Por tanto la ignorancia no es una característica esencial del ser. Porque lo que es esencial en algo nunca puede eliminarse, como el calor y la luz en el sol. Y por eso es posible la liberación de la ignorancia.

21. *Es esa forma suya la que está libre de los deseos, libre de los males y del temor. Así como un hombre abrazado por su querida esposa no percibe nada ni externo ni interno a sí mismo, así también aquel infinito ser, abrazado por el Ser absoluto, no percibe nada externo ni nada*

interno. Ésa es su verdadera forma, aquella en la que se han cumplido todos los deseos que no eran sino deseos del Ser. En ella no hay deseos ni sufrimiento.

Aquí se presenta directamente la liberación bajo la forma de la identidad con todo. Es el efecto del conocimiento de la verdad, está libre de la acción, sus factores y sus resultados y no hay allí ignorancia, deseo o esfuerzo. Eso se ha tratado ya en el pasaje «dormido, no tiene ningún deseo, no ve ningún sueño» (IV, 3, 19). Esa identidad con todo de la que se ha hablado como «su más alto estado» es su forma, más allá del deseo (*aticchandā*). La palabra se debe pasar al género neutro, porque califica la palabra *rūpa* (forma). *Chanda* significa «deseo». Por lo que *aticchandā* quiere decir «trascender el deseo». Hay otra palabra *chandas* terminada en *-s* que se refiere a un *mantra* como el *Gāyatri*. Pero aquí la palabra significa deseo, por eso termina en vocal. Puede considerarse la expresión *aticchandā* como una licencia védica habitual. En el lenguaje común también se usa esta palabra con el sentido de deseo como en *svacchanda* (libre), *paracchanda* (dependiente de la voluntad de otros), etc. Por tanto, la palabra debe pasarse al neutro, que significa que esa forma del ser está libre de deseo.

«Libre de males». Males son tanto los méritos como las culpas. Porque en algún lugar (IV, 3, 8) se ha dicho «se liga a los males», «abandona esos males». Estar libre de los males quiere decir «carente de méritos y culpas». Y también está libre del miedo. El miedo es un efecto de la ignorancia, ya que, como se ha dicho, por ignorancia se imaginan cosas terribles (IV, 3, 20). Por todo ello la palabra debe entenderse como una negación de la causa por el efecto. La forma libre del miedo es la que está libre de la ignorancia. Y la identidad con todo, consecuencia de la sabiduría, es esa forma más allá del deseo, libre de los males y del miedo. Carece de miedo porque está vacía de atributos. Se presentó ya como conclusión en la sección precedente, mediante la adecuada afirmación personal «Has alcanzado aquello que está libre del miedo, Janaka» (IV, 2, 4). Pero aquí se ha elaborado mediante argumentos para aclarar el sentido de esa adecuada afirmación personal.

El Ser (*Ātman*) es la luz, es pura conciencia, y manifiesta todas las cosas en su propia conciencia. Se ha dicho (en los aforismos 15 y 16) que no le afecta el vagar[38], ni visiones, experiencias o conocimientos en ese estado. Y se ha demostrado también racionalmente que la eterna naturaleza del Ser es la luz de la conciencia pura.

Aquí se presenta una duda: Si el Ser permanece intacto en su propia forma en el estado de sueño profundo, ¿por qué no se reconoce a sí mismo como

38. El vagar del ser humano de un mundo a otro. Al Ser no le afectan los movimientos, los cambios, las experiencias del ser manifestado, ni siquiera las diferentes existencias.

«yo soy esto»? y ¿por qué no conoce las cosas exteriores como hace en el estado de vigilia y de sueño?

La respuesta se da así: Escuchad por qué no conoce. La unidad es la razón. ¿Cómo es eso? Se explica por el texto. Para que el sentido se descubra vivamente mediante un ejemplo, se dice: «Así como un hombre abrazado por su querida esposa», cuando ambos anhelan estar unidos y «no percibe nada ni externo ni interno a sí mismo», externo como «esto es distinto a mí» o interno como «soy esto, soy feliz o desgraciado». Pero conoce todas las cosas tanto de fuera como de dentro cuando no está abrazado por ella sino separado. Deja de conocer durante el abrazo, al alcanzar la unidad.

Lo mismo que el ejemplo citado sucede con el ser infinito, con el ser individual, que está separado (del Ser absoluto) como un terrón de sal, por el contacto con una pequeña parte de los elementos y dentro del cuerpo y los órganos como el reflejo de la luna en el agua. Y al ser abrazado por el Ser absoluto, unificado con él, con su verdadera naturaleza, con el absoluto, el luminoso Ser, identificado con todo sin ruptura, no conoce nada ni externo ni interno, ninguna cosa fuera ni dentro de sí mismo conoce, y no dice «yo soy esto» o «soy feliz o desgraciado».

Me preguntas por qué a pesar de eso el Ser luminoso que es pura conciencia deja de conocer en el estado de sueño profundo. Ya te dije la razón de ello. Es la unidad, como sucede con una pareja completamente abrazada (unificada) uno con otra. Esto implica eventualmente que la variedad es la causa de la conciencia. Y la causa de esa variedad es, como hemos dicho, la ignorancia que hace aparecer algo como distinto del ser. Siendo así, cuando el ser humano (*jiva*) está libre de ignorancia, alcanza la unidad con todo. Al no haber separación entre los factores de la acción como el conocimiento y lo conocido, ¿de dónde surgiría la conciencia particular o el deseo de automanifestarse en la esencial, inmutable luz del ser?

Ésta es su forma, la forma del autoluminoso Ser en la que se incluyen todos los objetos de deseo, la que integra todo, ya que la identidad con todo es su forma. La forma en la que los objetos de deseo son diferentes tiene anhelo de ellos, como por ejemplo la forma llamada Devadatta[39] en el estado de vigilia. Pero esta otra forma no está separada de nada, por lo que todos los objetos de deseo se incluyen en ella.

Se podría preguntar: ¿no está esta forma separada de las demás cosas existentes o es el Ser lo único que existe? La respuesta es que no hay nada más que el Ser. ¿Por qué? Porque todos los objetos de deseo no son sino el Ser en esa forma. En los estados de conciencia distintos al de sueño profundo, en el de vigilia y de sueño, las cosas parecen separadas del Ser y por eso son deseadas. Pero para el que está despierto todas las cosas son el Ser porque no hay allí ignorancia

39. El nombre de una persona determinada.

que proyecte la idea de diferencia. Por eso esta forma está además libre del deseo, porque no hay nada que desear, y exenta de sufrimiento (*sokāntara*). *Antara* significa «ruptura» o «vacío» o también puede significar «dentro del corazón»[40]. En cualquier caso quiere decir que esta forma del ser está libre del sufrimiento.

22. *En ese estado un padre no es un padre, una madre no es una madre, los mundos no son mundos, los dioses no son dioses, los Vedas no son Vedas*[41]. *En ese estado un ladrón no es un ladrón, el asesino de un noble* brāhmana *no es un asesino, un* candāla *o un* pulkasa[42] *dejan de serlo, un monje no es un monje ni un ermitaño es ermitaño. Este estado no está condicionado a lo bueno o a lo malo. Está más allá de los sufrimiento del corazón.*

Se ha dicho que el autoluminoso Ser (*Ātman*) que se ha descrito está libre de ignorancia, de deseo y de acción porque es incondicionado, mientras estas (situaciones) son circunstanciales.

Aquí surge una objeción: las escrituras upanisádicas dicen que aunque el ser es pura conciencia, no es consciente de nada (en el estado de sueño profundo) por su estado de unidad, como en el caso de una pareja (de amantes) abrazados entre sí. Las escrituras han dicho, por tanto, que el deseo, la acción, etc., no son esenciales al ser atoluminoso, ya que no se perciben en el sueño profundo. Esta objeción se refuta con el ejemplo de la pareja abrazada y se afirma así que el autoluminoso Ser está sin duda presente en el sueño profundo. Pero no se percibe a causa de la unidad. No es circunstancial como el deseo o la acción.

El texto presenta el tema para que se analice en un diálogo tras haber sido eventualmente mencionado. La forma del ser que se percibe directamente en el estado de sueño profundo está libre de ignorancia, deseo y acción. Por tanto, se refiere a un hecho la afirmación de que esta forma está más allá de toda relación. Y como en el estado de sueño profundo el ser tiene la forma que está «más allá del deseo, libre del mal y del miedo», se trata del estado en el que «un padre no es un padre». La paternidad en relación al hijo, por ser su progenitor, se refiere a la acción (de engendrar) de la que se está disociado en

40. Los deseos, la ambición de objetos externos, la frustración y el dolor no llegan a quien ha hecho este «vacío» o al que se ha adentrado en lo hondo del corazón.

41. Las escrituras sagradas, todo el conocimiento aprendido conceptualmente deja de ser lo que era en el estado de vigilia, una guía imprescindible para la investigación de la verdad, una autoridad para el pensamiento y la acción, etc. En cuanto el resto de las cosas experimentadas, dejan también de considerarse como realidades absolutas para vivirse como formas relativas. Śankara lo explicará.

42. *Candāla* y *pulkasa*, personas que pertenecen a clases inferiores de la sociedad.

este estado. Por eso el padre, a pesar del hecho de serlo, no es padre. Porque está completamente libre de la acción que le relaciona con el hijo. Del mismo modo, deducimos por implicación que el hijo deja de ser un hijo de su padre, ya que la relación de ambos se produce mediante la acción y está más allá de ella, según lo que se ha dicho: «libre de los males» (IV, 3, 219).

Y lo mismo sucede que una madre no es una madre y los mundos no son los mundos. Lo que se ha conseguido o lo que se va a conseguir mediante actos religiosos[43] no son mundos por no tener relación ya con esos actos. También los dioses que forman parte de los actos rituales no son dioses, porque se ha trascendido la relación con esos actos. Los Vedas compuestos por los Brāhmanas[44] que describen el sentido (de la vida humana), la meta (del ser humano) y su relación, lo mismo que los *mantras* y lo que forma parte de los ritos, que ya se ha negado con ellos, y lo que se ha leído o está por leer, están relacionados con una persona mediante esos actos rituales. Al trascenderlos, los Vedas tampoco son ya los Vedas.

No sólo está el ser humano más allá de sus buenas acciones, sino también está libre de sus acciones malvadas. El texto dice: «en ese estado un ladrón», el que ha robado, por ejemplo, oro a un *brāhmana*, lo sabemos por la mención posterior del que ha asesinado a un noble *brāhmana;* está libre de esa acción por la que se le llama un ladrón, un culpable. Lo mismo el asesino no es un asesino y lo mismo sucede con un *candāla*, etc. No sólo está el ser humano libre de los actos realizados en esta vida, sino que es libre además de las acciones de su vida pasada que le degradan a un nacimiento sumamente bajo. Un *candāla* es alguien que ha nacido de una padre *śūdra* y de una madre *brāhmana*. Al no estar conectado con la acción quje causó ese bajo nacimiento, no se es *candāla*. Un *pulkasa* es alguien que ha nacido de un padre *śūdra* y una madre *ksatriya*. Tampoco se es *pulkasa*. Y lo mismo sucede con una persona disociada de los deberes de su orden de vida particular. Por ejemplo, un monje no es un monje, al estar libre de los deberes que hacen de él un monje. E igualmente un ermitaño no es un ermitaño. Las dos órdenes mencionadas se refieren a todas las castas, órdenes y demás.

En resumen (el Ser) no está afectado por actos o preceptos de las escrituras, ni tampoco por malas acciones de omisión de lo prescrito o realización de lo prohibido. La palabra «incondicionado» está en el género neutro, ya que califica a «forma», «la forma libre de miedo» del párrafo anterior. ¿Cuál es la razón por la que el Ser no es afectado (es incondicionado) a ellos (a los actos)? La razón se da enseguida: porque el ser cuya esencia se ha descrito antes «es-

43. Los distintos lugares que se han conseguido por obedecer o desobedecer los preceptos morales, etc., los cielos o los infiernos, los distintos mundos esperados o temidos, no existen en la libertad del Ser.

44. Tratados religioso-filosóficos.

tá más allá de los sufrimientos o de los deseos». Es ese deseo de conseguir cosas lo que en su ausencia se convierte en sufrimiento. Una persona que no ha conseguido algunas cosas o que las ha perdido piensa en sus buenas cualidades y se aflige. Por tanto, sufrimiento, apego y deseo son sinónimos. Y así el texto quiere decir: porque en el estado de sueño profundo se trascienden todos los deseos, se ha dicho «no tiene ningún deseo» (IV, 3, 19) y «libre de los deseos» (IV, 3, 21).

Teniendo en cuenta el sentido de esos términos, la palabra «sufrimiento» podría significar deseos. Los deseos son además la raíz de la acción. Se afirmará en «Lo que desea decide hacerlo, lo que decide lo hace» (IV, 4, 5). Por tanto, al trascender los deseos, está bien lo que se ha dicho: «no es afectado por las buenas acciones».

«Del corazón»: el corazón es un trozo de carne en forma de loto, y es, sin embargo, la sede del órgano interno; la mente se refiere a él por metonimia, como cuando se habla de una persona señalando la silla (en que está sentada). Los sufrimientos de su corazón o de la mente, ya que habita allí, porque se ha dicho: deseos, decisiones, etc., no son sino mente (I, 5, 3). Y más adelante se dirá: «los deseos ocultos en su corazón» rechazan el error de creer que están (los deseos) en el ser. Porque se ha dicho que al no haber relación con el corazón en el estado de sueño profundo, el ser trasciende las formas de muerte. Por eso es adecuado afirmar que al estar relacionado con el corazón trasciende la relación con los deseos que habitan en el corazón.

Aquellos que sostienen que los deseos y las impresiones habitan en el corazón y salen de él y afectan al Ser, que está en relación con él e incluso cuando está unido al Ser, y están ocultos en este último como la fragancia de las flores en el aceite en el que se han hervido, no pueden encontrar sentido a afirmaciones escriturales como «Desear, decidir», «con ella (la mente) se conocen los colores» (III, 9, 20), «los sufrimientos de su corazón», etc.

Hay aquí una objeción: Hacen referencia al intelecto simplemente porque se producen (los deseos) a través de ese órgano.

No, *responde el vedantín*, porque lo especifican en las palabras «(aquello que) se oculta en (su) corazón». Ésta y la otra afirmación: «en el corazón se mantienen esos colores», difícilmente sería consistente si el intelecto fuera un simple instrumento de su producción. La afirmación de que los deseos habitan en la mente es realmente apropiada, ya que la pureza del Ser es el sentido que hay que dar. Y eso no admite otra interpretación, porque la tradición upanisádica dice: «es como si pensara, es como si se agitara» (IV, 3, 7).

El objetor dice: La especificación acerca de «los deseos quue están ocultos en su corazón» implica que hay otros además que están en el Ser.

El vedantín contesta: No, porque se delimitan esos deseos de aquellos que no están entonces en el corazón. En otras palabras, el epíteto «que están ocultos en el corazón» no opone esa particular sede de los deseos con alguna otra, sino que opone esos deseos a los que no están en el corazón en ese mo-

mento. Por ejemplo, los que todavía no han brotado, los futuros, los pasados, al ser reprimidos por ideas contrarias, no se encuentran en la mente y pueden aflorar en un futuro. Por consiguiente, la especificación a diferencia de aquéllos es correcta y hace referencia a esos deseos de ciertos objetos que han brotado y están presentes en la mente.

Sin embargo, la especificación podría ser redundante, *dice el objetor.*

No, *responde el vedantín,* porque se debe poner más atención a ellos, como objetos que se pueden olvidar. De otra manera, adjudicando los deseos al ser, se defendería un punto de vista que es contrario a los términos de las escrituras y eso no sería deseable.

Pero ¿la negación de un hecho de experiencia común en el texto «no tiene ningún deseo»? (IV, 3, 19), ¿significa que la tradición indica que los deseos están en el Ser?, *pregunta el objetor.*

No, *responde el vedantín,* porque la experiencia acerca del ser como sede de los deseos se debe a un agente extraño (la mente dual) como se evidencia por el pasaje de la tradición «ya que al identificarse con el sueño» (IV, 3, 7) por su asociación con la mente. Además hay una afirmación acerca del ser como desapego que sería incongruente si el ser fuera la sede de los deseos, pues ya hemos visto antes que el apego es deseo.

Pregunta: Y a partir del texto tradicional «Aquel para quien todos los objetos de deseo no son sino el Ser» (IV, 4, 6) ¿no se podría decir que el Ser tiene deseos por sí mismo?

Respuesta del vedantín: No. Ese pasaje sólo pone de manifiesto la ausencia de cualquier objeto que no sea el Ser.

Los argumentos de los *vaiśesika* y otros sistemas ¿no opinan que el Ser es la sede de los deseos, etc.?, *pregunta el objetor.*

No, *responde el vedantín.* Los argumentos de los *vaiśesika* y otros sistemas se deben rechazar, ya que contradicen afirmaciones específicas de la tradición upanisádica como «(Aquello) oculto en (su) corazón» (IV, 4, 7). Y todo argumento que contradice la tradición revelada (*śruti*) es falso. Esto quiere decir que las opiniones en cuestión contradicen la auto-luminosidad del ser que está establecida por la tradición y por el razonamiento, ya que en el estado de sueño profundo los deseos únicamente son observados por la pura conciencia. Porque si los deseos, etc., fueran inherentes al Ser, no podrían ser sus objetos, lo mismo que el ojo no puede ver los suyos. La auto-luminosidad del testigo (que observa), el ser, se ha probado en base a que los objetos son diferentes del sujeto. Y aquí habría una contradicción: si el Ser fuera la sede de los deseos, etc., quedaría anulado. Hemos explicado esto a lo largo del capítulo segundo. Para establecer el sentido de las escrituras, el que el ser individual es idéntico al Ser supremo, tenemos que refutar cuidadosamente la idea de que es sede de los deseos. Y si de alguna manera se mantuviese este punto de vista, esto contradeciría el mismo sentido de las escrituras. La opinión de los *vaiśesikas* y *naiyāyikas*, según la cual el deseo y lo demás son atri-

butos del Ser, está en contradicción con el sentido de las Upanisad. Y este punto de vista no se debe aceptar, porque es contrario a él.

Se ha dicho que el ser no ve (en el estado de sueño profundo) a causa de la unidad, igual que en el caso de una pareja, y también porque es auto-luminoso. La auto-luminosidad es pura conciencia por esencia. Y la pregunta aquí es: Si la conciencia es la esencia misma del Ser, como el calor lo es del fuego, ¿cómo puede ser que a pesar de su unidad deje a un lado su esencia y caiga en el conocer? Y si no deja su esencia, ¿cómo es que no ve en el estado de sueño profundo? ¿No es contradictorio de por sí el decir que la conciencia es la esencia del Ser y al mismo tiempo que no puede conocer? La respuesta es que no es contradictorio, que son posibles las dos cosas a la vez. ¿Cómo?

23. *No ve en ese estado aunque sin ver en verdad está viendo porque la visión del testigo nunca se pierde, es indestructible. Y no existe nada separado de él (del ser) que pueda ver*[45].

En ese estado de sueño profundo el ser no ve aunque está viendo. Se piensa que no ve en el estado de sueño profundo. Pero no hay que pensarlo. ¿Por qué? Porque está viendo.

Hay una objeción: Pero sabemos que en el estado de sueño profundo no se ve porque entonces no funcionan ni los ojos ni la mente, que son los instrumentos de la visión. Y únicamente cuando los ojos, los oídos, etc., están funcionando, decimos que se está viendo u oyendo. Pero entonces no vemos que los órganos trabajen. Por lo tanto concluimos que no se debe ver.

No es así realmente, *dice el vedantín*. Ve, «porque la visión del testigo nunca se pierde». Como el calor del fuego dura mientras dura el fuego, así la visión dura mientras dura el testigo. Y como el testigo es inmortal, la visión es imperecedera.

El objetor dice: ¿No os contradecís al decir al mismo tiempo que es la visión del testigo y que nunca se pierde? La visión es el acto del testigo, se llama testigo a alguien porque ve. Por tanto es imposible decir que la visión que depende del acto del testigo nunca se pierde.

El vedantín contesta: Tiene que ser imperecedero, porque las escrituras reveladas dicen que nunca se pierde.

No, *dice el objetor*. Un texto de la escritura simplemente informa. La destrucción de algo que se ha hecho artificialmente es una necesidad lógica, y no puede evitarse ni con cientos de textos, pues un texto sólo informa acerca de cómo es una cosa.

45. En la conciencia de unidad, no dual, el ser no pierde la conciencia porque es eterna. Lo que sucede es que al no tener objetos permanece en sí misma. Por eso, aunque parece que no ve (no ve objetos), en realidad está viendo, es decir, el testigo es lúcido.

Esa objeción no tiene consistencia, *aclara el filósofo vedantín.* La visión del testigo manifiesta las cosas como el sol. El sol y lo que es siempre luminoso por naturaleza, lo que manifiesta las cosas por su natural y constante luz, se dice que es algo que pone de manifiesto las cosas, y eso no quiere decir que no sea luminoso por naturaleza y que sólo hace ver las cosas por un acto nuevo en cada momento. Por el contrario, lo hace con su natural y constante luz. Así es también el Ser, al que se llama testigo por su imperecedera, eterna visión.

Entonces su función como testigo es secundaria, *dice el objetor.*

No, *responde el vedantín.* Se puede considerar que es testigo en el sentido primario de la palabra. Porque si se observara al Ser ejerciendo la función de ver de alguna otra manera, la anterior sería secundaria. Pero el Ser no tiene otro modo de ver. Por tanto sólo puede entenderse que es testigo en el setido primario y no en otro. Como el sol y otros focos luminosos manifiestan las cosas por su constante, natural luz, y no por una producida para el momento, (así el ser). Y ésa es su función como testigo en el sentido primario, pues no puede existir otro testigo detrás de él. Por eso no aparece la más mínima contradicción al afirmar que la visión del testigo nunca se pierde.

El objetor insiste diciendo: Se observa que las palabras que tienen el sufijo *trc* se usan sólo para indicar un agente de actos temporales, como *chettr* (cortador), *bhettr* (perforador) y *gantr* (viajero). ¿Por qué no entender la palabra *dŕig* (el testigo) en ese mismo sentido?

No, *responde el vedantín.* Porque se observa otra cosa distinta en la palabra *prakāśayitr* (el que revela).

El objetor dice entonces: Admitimos eso en el caso de agentes luminosos, porque ahí no tiene otro sentido. Pero lo admitimos en el ser.

No es así, *dice el vedantín,* ya que las escrituras reveladas dicen que él no pierde nunca su capacidad de ver.

Eso contradice nuestra experiencia de ver algunas veces y no ver otras, *dice el objetor.*

No, *responde el vedantín.* Porque eso se debe a las particulares actividades de nuestros órganos. Y observamos incluso que los que en sueños han dejado los ojos, mantienen intacta la visión que pertenece al ser. Por tanto la visión del Ser es imperecedera y mediante esa indestructible, auto-luminosa visión el Ser (*Ātman*) continúa viendo en el estado de sueño profundo.

Entonces ¿cómo es que no ve?

La respuesta es: «Pero no existe una segunda cosa», el objeto «separado de él, que él pueda ver», o percibir. Aquellas cosas que son causa de visiones particulares, la mente, los ojos y las formas, son presentadas por ignorancia como algo diferente del Ser. Y están unificadas aquí en el estado de sueño profundo, como el ser individual abrazado por el Ser supremo. Los órganos se presentan como algo diferente que ocasiona experiencias particulares únicamente cuando el ser se encuentra sometido a las limitaciones. Pero aquí está

abrazado por su propio Ser (Ātman), que es conciencia pura y es el ser de todas las cosas, como un hombre lo está por su querida esposa. Por eso los órganos y los objetos no se presentan como entidades diferentes, y al estar ausentes no se da una experiencia particular que sería el efecto de los órganos (y la mente) y no del Ser, y sólo aparecen como (lo que son) productos del Ser. La pérdida de visión en el Ser no es, por tanto, más que una noción errónea, ocasionada por esta (ausencia de los objetos particulares).

24. *No se percibe olor en ese estado aunque sin percibirlo se está percibiendo el olor, en verdad. La percepción del olor de quien lo percibe nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda oler.*

25. *No se percibe sabor en ese estado aunque sin saborear se está percibiendo el sabor, en verdad. La percepción del sabor de quien lo percibe nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda saborear.*

26. *No se habla en ese estado aunque sin hablar se está hablando, en verdad. La capacidad de hablar de quien habla nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda hablar.*

27. *No se oye en ese estado aunque sin oír se está oyendo, en verdad. La capacidad de oír del que oye nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda oír.*

28. *No se piensa en ese estado aunque sin pensar se está pensando, en verdad. El pensamiento del pensador nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda pensar.*

29. *No se percibe la sensación táctil en ese estado aunque sin tocar en verdad se está percibiendo por el tacto. El tacto del que toca nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda tocarse.*

30. *No se conoce en ese estado aunque sin conocer en verdad se conoce. La función de conocer del que conoce nunca se pierde, ya que es indestructible. Pero no existe nada separado de él (del Ser) que pueda ser conocido.*

Ya han sido explicados[46]. No se percibe el olor, no se percibe el sabor, no se habla, no se oye, no se piensa, no se percibe el tacto, no se conoce. Aunque el pensar y el conocer se efectúan con ayuda de la visión, etc., son, sin embargo, actividades que se refieren a objetos pasados, presentes y futuros que no dependen de los ojos u otros órganos. Por eso se mencionan separadamente.

Surge aquí una preunta: ¿La visión y demás son atributos diferentes del Ser y de otra cosa como el calor, la luz y la combustión lo son del fuego, o son diferentes fases de un atributo idéntico al Ser y la diferencia es causada únicamente por ajenas limitaciones añadidas?

Algunos dicen sobre esto: El ser es una entidad que tiene en sí misma ambas cosas, unidad y diferencia. Lo mismo que una vaca como sustancia, pero sus partes, la papada, etc., son distintas unas de otras. Como las sustancias densas tienen ambas cosas, unidad y diferencias, podríamos deducir que las sustancias sin forma, que no tienen partes, también tienen las dos cosas, unidad y diferencias. Al considerarse esto como una regla universal la visión y lo demás que pertenece al ser son cosas diferentes una de otra, pero en cuanto Ser son una.

Nuestra respuesta es[47]: No, porque el pasaje que se cuestiona tiene un significado diferente. «No se ve en ese estado», etc., no intenta mostrar que la vvisión y todo lo demás son atributos diferentes del Ser. Se presenta para responder la siguiente objeción: si el Ser (*Ātman*) es auto-luminosa conciencia, ¿cómo es que no conoce en el estado de sueño profundo? Seguramente debe ser de otra manera. Y así es como se responde a esa objeción: es auto-luminosa conciencia que se manifiesta por sí misma en la vigilia y el sueño mediante muchas limitaciones añadidas, como los ojos, y se la designa entonces como visión, etc. Pero en el estado de sueño profundo, debido a la cesación de las actividades de las distintas limitaciones añadidas como la mente y los órganos, esas últimas no aparecen y por eso la naturaleza del ser no puede percibirse diferenciada por ellas. Sin embargo, se habla de ello como si estuvieran presentes, porque se hace a modo de recapitulación de la experiencia normal. Por tanto, la opinión de que el pasaje en cuestión presenta atributos, la visión, etc., como diferentes del ser, se basa en la ignorancia de su verdadero significado.

Además se estaría en conflicto con el texto de la revelación que habla del ser como homogénea y pura conciencia, como un terrón de sal e incluso con textos como los siguientes: «la sabiduría, la plenitud» (III, 9, 28), «la verdad,

46. Al explicar el aforismo, número 23 como lo ha hecho Śankara se explican los aforismos del 24 al 30.

47. La respuesta del filósofo vedanta-advaita. Es la explicación que la metafísica śankariana da de la experiencia sensorial y mental: la luz del ser se diversifica a través de las limitaciones añadidas.

la sabiduría» (Tai. Up. II, 1, 1) y «la conciencia es el absoluto» (Ai. Up. III, 1, 3). También sabemos esto por el uso común de las palabras. A menudo se usan expresiones como «se conoce el sabor del alimento a través de la lengua», etc. Estas expresiones muestran que los objetos que indican la palabra visión, etc., pueden designarse sólo como conocimiento, y el uso de palabras es un medio de conocimiento. También hay ejemplos que apoyan este punto de vista. En la vida diaria un cristal es naturalmente transparente y por ese motivo adopta diferentes colores por yuxtaposición con las diferentes limitaciones añadidas como el verde, el azul o el rojo. Y no puede imaginarse el cristal con ningún otro atributo sino con su transparencia, y no como verde, azul o rojo.

Lo mismo sucede con los diferentes poderes de la visión, etc., que se observa en la luz llamada el ser, que es naturalmente pura conciencia, por la simple yuxtaposición de aquellas limitaciones añadidas como los ojos. Porque la conciencia pura, lo mismo que el cristal, es naturalmente transparente.

La auto-luminosidad del Ser (*Ātman*) es otra razón. Como la luz del sol, al ponerse en contacto con las cosas iluminadas, aparece verde, azul y rojo, aunque en realidad no puede ser dividida, así actúa la luz llamada el Ser cuando al manifestar el universo entero incluyendo los ojos, etc., adopta su similitud. Es lo que se ha establecido en el texto «pues con la luz del Ser él se sienta, camina», etc. (IV, 3, 6). Además las sustancias que no tienen partes no pueden concebirse como múltiples porque no hay ejemplo de ello. Aunque el espacio se concibe como poseedor de diversos atributos como la omnipresencia y los átomos como poseedores de varias cualidades como el olor y el sabor, cuando se analizan se comprueba que estaban causados únicamente por ajenas limitaciones añadidas. El espacio, por ejemplo, no tiene tal atributo llamado omnipresencia. A través de la relación con el universo como limitación añadida se le considera omnipresente. Pero de hecho está presente en cualquier lugar en su forma natural. La pregunta de su ir y venir no surge respecto al aire mismo, porque ir es una acción que conecta algo que está en un lugar determinado con otro lugar. Y esa acción es imposible en una cosa que no tiene diferenciación. Del mismo modo, no puede haber diferentes atributos en el aire. Y eso mismo es verdad también respecto a los átomos. Un átomo, de tierra por ejemplo, que consiste sólo en olor, es la mínima partícula de él. Y es ella misma olor. No se puede concebir que además tenga la propiedad llamada olor.

Se podría argumentar que un átomo puede tener también sabor, pero se debe a su contacto con el agua y demás. Por tanto, no existe un ejemplo que pruebe que una sustancia que no tiene partes pueda poseer muchos atributos. Esto refuta también la opinión de que el poder de la visión y todos los demás poderes del Ser supremo tienen diferentes modificaciones como los ojos y los colores.

31. *Donde parece que existe alguna cosa, ahí se puede ver algo, se puede percibir el olor de algo, se puede percibir el sabor de algo, se*

puede hablar de algo, se puede oír algo, se puede pensar algo o se puede tocar algo.

Se ha dicho ya que en el estado de sueño profundo no existe como en la vigilia y en el sueño una segunda cosa diferenciada del Ser que podamos conocer. Por eso no hay un conocimiento de lo particular en el sueño profundo.

Aquí puede surgir una objeción: Si ésa es su esencia, ¿por qué deja esa esencia y tiene un conocimiento particular? Si, por otro lado, está en su esencia al tener esa clase de conocimiento, ¿por qué no conoce lo particular en el estado de sueño profundo?

La respuesta es ésta: Cuando en la vigilia o en el sueño parece que existe alguna cosa además del ser, que se presenta a causa de la ignorancia, ahí puede pensarse uno mismo como diferente de alguna cosa, aunque no haya nada diferente del ser, ni ningún ser diferente de él. Y se puede ver algo. Es lo que se ha mostrado con referencia a la expresión personal en el estado de sueño con ensueños con el pasaje «como si le estuvieran matando o derrotando» (IV, 3, 20). Y lo mismo con «se puede percibir el olor de algo, el sabor, se puede hablar, oír, pensar o tocar y conocer algo».

32. *El testigo, uno sin segundo, es transparente como el agua. Ése es el ámbito de Brahman, emperador. Así enseñó Yājñavalkya a Janaka. Ésta es su más alta meta, su mayor gloria, su más elevada existencia, su plenitud suprema. Con sólo una partícula de esta felicidad viven los demás seres.*

Cuando esa ignorancia que presenta las cosas como diferentes del ser reposa[48] en el estado de sueño profundo, ahí no hay nada separado del ser por ignorancia, ¿qué se podría ver, oler o conocer y a través de qué? Al estar abrazado por el Ser supremo auto-luminoso, el ser humano (*jiva*) se hace infinito, completamente sereno, satisfechos todos sus deseos. Y el Ser, único objeto de su deseo, transparente como el agua, uno, ya que no existe segundo. Es la ignorancia la que separa una segunda entidad y luego se queda en reposo en el sueño profundo. Por eso es «uno» (el Ser). Y es «el testigo» porque la visión, idéntica a la luz del Ser, nunca se pierde. «Sin segundo», pues no existe una segunda entidad diferente del Ser que pueda verse. Es inmortal y está libre de miedo. Es el ámbito de Brahman (lo Absoluto). En el sueño profundo el ser privado de sus limitaciones añadidas como el cuerpo y los órganos permanece en su propia luz, la suprema luz del Ser, libre de toda relación. Así enseñó Yājñavalkya a Janaka. Es lo que ha dicho la tradición.

48. En el sueño profundo la ignorancia no se ha eliminado, permanece aunque en reposo, es decir, sin crear representaciones objetivas, sin ver cosas separadas. Sólo con la sabiduría se eliminará.

¿Cómo le enseñó? «Es su meta más elevada», la meta del ser individual. Las otras metas que se caracterizan por colocar al cuerpo desde el estado de la Vida divina (Hiranyagarbha) hasta el nivel de un simple montón de hierba, son creadas por la ignorancia y por tanto inferiores, ya que no salen del campo de la ignorancia. Pero esa identificación con todo, en la que no se ve nada, ni se oye nada, ni se conoce nada, es la más elevada de las metas. (Y está más allá de) la identidad con los dioses, que se consigue mediante meditaciones y ceremonias. Es también «su mayor gloria», el más alto de todos los esplendores que es natural en él (en el ser humano). Cualquier otra gloria es artificial. Y también es su mejor existencia. Las otras existencias, que son resultado de sus acciones pasadas, son inferiores. Ésta sin embargo no se puede conseguir con ninguna acción, ya que es natural. Por eso es «la mejor». Y también «su plenitud suprema», en comparación con otras alegrías que se producen por el contacto de los órganos con sus objetos, (ésta es la mayor alegría), porque es eterna.

Otro texto de la tradición upanisádica dice: «Aquello que es infinito es felicidad» (Ch. Up. VII, 23, 1). Aquello en lo que se ve algo, se conoce algo es débil, mortal, es una alegría inferior. Se trata de lo opuesto de eso; por tanto es su máxima felicidad. Con sólo una partícula de esta felicidad proyectada por ignorancia y percibida sólo durante el contacto de los órganos con sus objetos, viven los demás seres. ¿Quiénes son esos seres? Son los que están separados de esa felicidad por ignorancia, a los que se considera distintos del Absoluto. Y al ser distintos, subsisten a partir de una pequeña fracción de esa felicidad que se percibe mediante el contacto de los órganos con sus objetos.

33. *Aquel que carece de defectos físicos, es rico y tiene poder sobre otros, el que tiene a su disposición todos los placeres, representa la mayor alegría entre los hombres. Y esa alegría humana es una centésima parte de la alegría de los antepasados* (manes), *los que han conquistado su mundo. La alegría de esos antepasados es una centésima parte de la de los trovadores celestiales* (gandharva). *Esa alegría de los trovadores celestiales es una centésima parte de la de los dioses por la acción, que llegaron a esa divinidad por sus buenas acciones. La alegría de los dioses por la acción es una centésima parte de la de los dioses por nacimiento. Y también de la de aquel que conoce bien los Vedas, está libre de culpa y libre de los deseos. Esa alegría de los dioses por nacimiento es una centésima parte de la alegría en el mundo del Creador (Prajāpati). Y también a la de aquel que conoce bien los Vedas, está libre de culpa y libre de los deseos. La alegría en el mundo del Creador es una centésima parte de la alegría del mundo de la Vida (Hiranyagarbha). Y también a la de aquel que conoce bien los Vedas, está libre de culpa y libre de los deseos. Y ésta es la felicidad su-*

prema, el mundo de Brahmā, emperador, dijo Yājñavalkya. «Te doy mil vacas. Enséñame más acerca de la liberación misma». Y se asustó Yājñavalkya porque el inteligente emperador le llevaba al final de todas sus conclusiones.

Todos los seres a partir de la Vida divina (Hiranyagarbha) caen en la vida humana con pequeñas fracciones de la felicidad suprema. Y para expresar la idea de esa felicidad como un todo mediante sus partes, como una piedra de sal mediante sus granos, se presenta este párrafo. El que es perfecto físicamente y rico, el que vive con lujo entre los hombres e incluso tiene poder sobre otros, el independiente gobernador de un pueblo o algo parecido, no un simple gobernador provincial. «El que tiene a su disposición todos los placeres humanos, (el adjetivo "humanos" excluye los placeres celestiales) es el primero entre los que poseen esos placeres. Representa la mayor alegría entre los hombres. La identidad de la alegría y su poseedor en esta frase se indican que esa alegría no es diferente del ser. Porque se ha dicho en el siguiente texto: "Cuando parece que hay algo más"», etc. (IV, 3, 21). Y el más bajo grado de felicidad sólo puede brotar de la felicidad suprema bajo la forma de sujeto y objeto. Por eso es más adecuado excluir esa identidad en la frase «la mayor alegría». Los reyes como Yudhithira son ejemplos de esto. La tradición nos enseña lo que es esta felicidad suprema en diferentes casos. Empieza por la alegría humana que todos conocemos y la multiplica cien veces en cada etapa. Y ahí donde esa alegría aumenta cien veces, en cada nivel, alcanza su límite y donde las diferencias matemáticas terminan[49], no queda ya más que el Ser para ver, oír o pensar que es la alegría suprema. Y para describirla el texto procede así: «Esta alegría humana es una centésima parte de la alegría de los antepasados», calificados por «los que han conquistado su mundo». Son los que han rogado por ellos y les han ofrecido ceremonias, etc., por lo que han conquistado ese puesto en su mundo. La medida de su alegría es la alegría humana multiplicada por cien. Y también cien veces más es la alegría en el mundo de los trovadores celestiales. Cien veces más hace la alegría de los dioses por la acción, los que llegaron a esa divinidad por sus buenas acciones, como la realización de la ceremonia de fuego que prescriben las escrituras tradicionales.

Del mismo modo una unidad de la alegría de los dioses por nacimiento, los que lo son por nacer así. Y también a la de aquel que conoce bien los Vedas, está libre de culpa y libre de los deseos. Haciendo lo que prescriben las escrituras y estando libre de los deseos de todos los objetos se pertenece al ni-

49. Quiere decir donde ya no tiene sentido la cantidad, donde acaba el reino de *māyā*, el de la medida, y comienza el infinito.

vel de los dioses por nacimiento. Esta alegría idéntica se obtiene en el texto por la palabra *ca* (y). Cien veces más hace una alegría en el mundo del Creador (de Prajāpati), en el cuerpo de Virāj, (de luz). Y también aquel que conoce bien los Vedas, está libre de culpa y libre de los deseos. Esto ya se ha explicado. Y el que medita en él (en el Creador). Cien veces más hace una unidad de la alegría en el mundo de Brahmā, en el cuerpo de la Vida divina (Hiranyagarbha). Después se acaban los cálculos cualitativos.

Se ha llamado felicidad suprema a aquella felicidad de la que las alegrías del mundo y de la vida divina no son más que partículas, como gotas en un océano. Es aquella en la que las demás alegrías que crecen de nivel a nivel en muchos cientos desembocan. Y lo que experimenta aquel que conoce bien los Vedas es la suprema felicidad llamada *samprasāda*[50]. Porque en él no se ve nada, no se oye nada. Por tanto es infinita e inmortal. Las demás alegrías son lo opuesto a ésta. La erudición védica, la carencia de culpa (señalada antes) son comunes a otras alegrías también. Es la de la ausencia de deseos la que aumenta cien veces la alegría. Aquí se sugiere implícitamente que la erudición védica, la carencia de culpa y la ausencia de deseos son los medios de adquirir particulares clases de alegría. Como las ceremonias, la del fuego por ejemplo, son medios para adquirir la divinidad por los dioses. Los dos factores, erudición védica y la carencia de culpas, son comunes en los planos inferiores también. Por tanto no se pueden ver como medios para alcanzar las clases sucesivas de alegría. La ausencia de deseo se comprende por tanto que es el medio, ya que admite grados de renunciación. Esa suprema felicidad se sabe que es experimentada por el estudiante de los Vedas que está libre del deseo. Vedavyāsa dice: «Los placeres sensoriales de este mundo y las grandes alegrías del cielo no valen una decimosexta parte de la felicidad que llega con la cesación del deseo» (Mbh. XII, 173, 47).

Éste es el mundo de Brahmā, emperador, dijo Yājñavalkya. Por esta enseñanza te doy mil vacas. Enséñame algo más acerca de la liberación misma. Ya se ha explicado esto. Ante esta última petición, Yājñavalkya se asustó. La tradición nos dice la razón de su miedo. Estaba asustado no porque le faltara habilidad para enseñar, ni tampoco por ignorancia; sino porque el inteligente emperador le llevaba al final de todas sus conclusiones. Responderé a cualquier pregunta acerca de la liberación. Y al ser inteligente el emperador, tomó todo como una parte de las preguntas que él tenía la libertad de preguntarle. Y cada vez fue poniendo nuevas preguntas por responder. En la súplica de preguntar todas las preguntas deseadas incluidas en el ofrecimiento él quería poseer toda su sabiduría. Ésa era la causa del temor de Yājñavalkya.

50. *Samprasāda*, suprema serenidad vivenciada también en el estado de sueño profundo, como se ha visto anteriormente.

34. *Después de haber experimentado, después de haber vagado y haber visto lo bueno y lo malo, en el estado de sueño, vuelve en dirección opuesta hacia el lugar de donde partió, hacia el estado de vigilia.*

Se ha mostrado (IV, 3, 9) que el ser individual es la misma luz en el sueño. Más adelante se ha mostrado también con referencia a su movimiento entre el estado de sueño y el de vigilia que él (el ser) es diferente del cuerpo y los órganos. Y con el ejemplo del gran pez (se demostró) que está libre de deseos y actúa con desapego. También se han presentado los efectos de la ignorancia en el estado de sueño en el texto «como si le asesinaran», etc. Y se ha afirmado también, por implicación, la naturaleza de la ignorancia como una superposición de atributos distintos de los verdaderos, no siendo los naturales atributos del ser. De la misma manera que se han señalado los efectos del conocimiento de la verdad, en el estado de sueño con referencia a la propia experiencia como identidad con todo, que es su naturaleza, que trasciende toda forma, y en la que está libre de todo atributo relativo como ignorancia, deseo y acciones, se experimenta directamente en el estado de sueño profundo.

El Ser auto-luminoso es la felicidad suprema. Éste es el objetivo del conocimiento verdadero. Es el estado de completa serenidad, la culminación de toda felicidad. Todo esto se ha explicado ya en los pasajes anteriores. Y son ejemplos de liberación y de atadura como efectos de la sabiduría y de la ignorancia respectivamente. Ambos se han señalado con sus causas y sus efectos. Pero Janaka, creyendo que todo esto no es más que un ejemplo, piensa que la liberación y la atadura, que son los temas que se trataba de ilustrar, han de ser explicados junto con sus causas por Yājñavalkya para cubrir las preguntas deseadas que incluía el ofrecimiento. De ahí su nueva petición: Por favor, enséñame más acerca de la liberación misma.

Aquí se ha afirmado que el mismo ser auto-luminoso se mueve desapegado, como un gran pez, entre el sueño y la vigilia. Y al moverse como un gran pez entre esos dos estados alternativamente renuncia y deja el cuerpo y los órganos, que son las formas de muerte. Así en el momento de la muerte y de nacimiento se desconecta y se conecta con esas mismas formas de muerte. Su viaje, referido en el pasaje «Se mueve entre los dos mundos», fue apenas indicado como tema ilustrado por sus movimientos entre el sueño y la vigilia. Ese viaje, con sus causas, ha de ser descrito a lo largo de lo que falta de esta sección.

En un párrafo anterior (IV, 3, 17) se nos ha hablado del ser que va de la vigilia al sueño y además del estado de sueño profundo, que es el ejemplo para la liberación. El párrafo presente se refiere a esto, trata de mostrar cómo, bajando desde ese estado, entre en las actividades relativas del estado de vigilia. El ser humano (*jīva*), pasando de la vigilia al sueño y después al sueño profundo, permanece ahí por un tiempo. Entonces va ligeramente hacia abajo y después experimenta él mismo, vaga en el estado de sueño y vuelve al estado de vigilia.

EL MOMENTO DE LA MUERTE Y EL SER

35. *Así como una carreta, pesadamente cargada, avanza chirriando, así también el ser que está en el cuerpo, dirigido por el Ser supremo, avanza con ruido*[51]*, cuando la respiración está llegando a su fin.*

A partir de aquí se describe la trasmigración del ser. Para indicar que el ser va del sueño a la vigilia, y que incluso pasará de este cuerpo al próximo, se da un ejemplo. Lo mismo que en la vida diaria una carreta llena de cargas pesadas con utensilios y objetos caseros como un mortero, un almirez, un abanico y vasijas para guisar e incluso comestibles avanza chirriando bajo la carga, dirigida por el carretero, así también el ser que está en el cuerpo. El ser tiene al cuerpo sutil como su limitación añadida y se mueve entre este y el otro mundo como entre la vigilia y el sueño a través del nacimiento y la muerte, que consisten en la asociación y disociación del cuerpo y los órganos, llamados males, y cuya partida es seguida de inmediato por la de la energía vital. Está dirigido o manifestado por el Ser auto-luminoso, como se ha dicho: «con la luz del Ser él se sienta, camina, etc.» (IV, 3, 6).

Se debería constatar aquí que cuando el cuerpo sutil que tiene a la energía vital como su directora, y que se manifiesta por el auto-luminoso Ser, avanza, el ser del que es limitación añadida también parece que avanza. Otro texto de la tradición dice: «¿En aquella salida ¿debo yo partir?» (Pr. Up. VI, 3) y «parece que piensa» (IV, 3, 7). Por eso dice el texto: «dirigido por el Ser supremo». ¿Cómo es posible que el ser que está unificado con el Ser supremo avance haciendo ruido como una carreta? (El sentido debe ser que el ser con el cuerpo sutil como su limitación añadida avanza haciendo ruido, afectado por el sentimiento de dolor de las partes vitales cortadas. ¿Cuándo sucede esto? «Cuando la respiración se hace con dificultad [...]», cuando la persona da el último suspiro. Aunque se trata de algo que puede observarse comúnmente, las escrituras de la tradición lo repiten con la intención de animar a la renunciación. ¡Tan miserable es esta existencia relativa! En el momento de la muerte las partes vitales se disgregan, entonces la persona pierde la memoria y su mente queda disminuida a causa de los dolores que siente. Y no puede poner los medios adecuados para estar bien. Por tanto antes de que llegue ese momento crítico se debe estar atento a practicar los medios que conducen a ese fin. Esto es lo que con compasión expresan las escrituras tradicionales.

36. *Cuando este (cuerpo) se debilita, cuando queda deteriorado por la edad o la enfermedad, entonces, así como un mango, un higo o una*

51. El ruido debe hacer alusión al estertor de la muerte.

cereza se desprende de la rama, así aquel infinito ser se desprende completamente de las distintas partes del cuerpo por desdoblamiento de su energía vital, y vuelve a recorrer el mismo camino por el que llegó a este cuerpo en particular.

¿Cuándo y por qué tiene lugar esa dificultad en la respiración? La respuesta a esas preguntas se da aquí: Cuando este cuerpo humano que es un producto de la ignorancia con cabeza, manos, etc., se debilita. ¿Por qué? Por la edad se deteriora naturalmente como un fruto madurado por el tiempo, o por la enfermedad que causa afecciones como la fiebre, etc. Afectado por la enfermedad, el cuerpo, cuya capacidad de digestión está disminuida, no puede digerir el alimento que ingiere, y al no nutrirse con su esencia se debilita. Éste es el significado de la expresión «o por la enfermedad». Cuando el cuerpo está extremadamente deteriorado por la fiebre y otras causas, se establece en él la disfunción y en ese estado el hombre hace ruidos como la carreta sobrecargada. Siempre que se tiene un cuerpo se está expuesto a la edad, al sufrimiento por enfermedad, hay flaqueza (en lo corporal), hay males inevitables. El hecho se menciona para animarnos a la renunciación.

El modo de dejar el cuerpo cuando está haciendo ruido se describe mediante un ejemplo: «entonces así como un mango, un higo o una cereza, etc.». El citar muchos y distintos ejemplos se hace con la intención de afirmar que la muerte puede venir sin causa, pues las causas de la muerte son indefinidas e innumerables. Esto se hace también para animar a la renunciación. Siempre está (el ser humano) entre las garras de la muerte, porque puede morir por muchas causas. «Se desprende de su rama» (*bandhana*). La palabra *bandhana* puede significar la savia que sostiene el tallo o el tallo del que se desprende. Como el fruto se desprende de la savia o del tallo por el viento y otras muchas causas, así aquel infinito ser, el ser que se ha identificado con el cuerpo sutil, y lo tiene como su limitación añadida, suelta completamente las partes del cuerpo, como los ojos, ya que el cuerpo no está protegido por la energía vital, como lo estaba cuando entraba en el sueño profundo, pues la energía vital se ha retirado junto con los órganos; y va otra vez, etc. La expresión «otra vez» sugiere que ya ha ido antes muchas veces de un cuerpo a otro, pues se mueve frecuentemente entre el sueño y la vigilia. (Va) en el mismo camino por el que llegó a este cuerpo, a los cuerpos particulares, según sus pasadas obras, según su conocimiento de la verdad y demás. ¿De qué manera? Por desdoblamiento de su energía vital. Esta aclaración carecería de sentido si se tuviera en cuenta que (la persona) recorre el camino con ella (con la energía vital). Va de un cuerpo a otro únicamente por desdoblamiento de la energía vital. Cumple su objetivo, la experimentación de los resultados de sus obras, de esta manera y no por la mera existencia de la energía vital. Por tanto es adecuada la especificación «por desdoblamiento de la energía vital» para que esta última pueda ser colaboradora.

Podría objetarse aquí: Cuando el ser humano se va, dejando este cuerpo, no tiene fuerza para coger otro, ya que está privado de su cuerpo y órganos. Ni tampoco tiene algo así como sirvientes que estén esperándole con un cuerpo nuevo preparado, como el séquito de un rey que le espera con un caballo listo para montar. ¿Cómo en esas circunstancias puede coger otro cuerpo? La respuesta es: Ha aceptado todo el universo como medios para la realización de los resultados de sus obras, y va de un cuerpo a otro para realizar su objetivo. Por tanto el universo entero impulsado por sus obras le espera con los medios que se requieren preparados para la realización de los resultados de sus obras. La tradición atestigua: «Un ser humano nace en el cuerpo que él mismo se ha hecho» (Ś. VI, II, 2, 27). Es igual al caso de una persona al volver del sueño al estado de vigilia. El proceso se explica con un ejemplo familiar.

37. *Cuando llega un rey, los dirigentes de la aldea y los guardias, abandonando sus ofensas particulares, le esperan con variadas comidas, bebidas y alojamiento apropiado para él, exclamando: «Aquí viene, aquí viene». De la misma manera todos los elementos esperan a aquel que conoce la verdad, exclamando: «Aquí viene Brahman, aquí viene».*

Cuando un rey debidamente instalado en el trono llega a un lugar de su reino, los *ugras*, una casta particular llamada así por sus feroces hazañas, abandonando sus ofensas particulares por las que estaban peleando, los *sūtas*, una casta híbrida, y los dirigentes de la aldea, anticipando la visita del rey, le esperan con variadas comidas, como las que han sido degustadas en otras ocasiones, y bebidas como vino, y alojamientos como palacios, diciendo: «Aquí viene, aquí viene». Lo mismo sucede con la persona que conoce sobre los resultados de sus obras, el ser que transmigra. Porque los resultados de las propias obras son el tema que tratamos y están indicados por la palabra *evam* (así, de esta manera). Todos los elementos que forman su cuerpo, junto con las divinidades que los dirigen, Indra y los demás, que ayudan a los órganos a funcionar, esperan, con objeto de experimentar los frutos de sus obras realizadas, impulsados por sus acciones, diciendo: «Aquí viene Brahman, nuestro experimentador y maestro, aquí viene».

38. *Cuando un rey está a punto de partir, los dirigentes de la aldea y los guardias, abandonando sus ofensas particulares, se aproximan a él. De la misma manera todos los órganos sensoriales y mentales se aproximan al ser humano que parte en el momento de la muerte, cuando la respiración está llegando a su fin.*

¿Quién le acompaña cuando está a punto de partir? Y ¿le apoyan con alguna acción aquellos que le acompañan, o van por su propia decisión en con-

formidad con sus obras pasadas, junto con los elementos que formarán el nuevo cuerpo, llamado «el otro mundo»? Respecto a esto se ha dado un ejemplo: Cuando un rey está a punto de partir, los guardias (*ugras*) abandonan sus ofensas particulares, los *sūtas* y los dirigentes de la aldea se aproximan a él. En un grupo espontáneo ante el rey, al saber que está a punto de partir. Así también todos los órganos se aproximan al hombre que parte, el que experimenta los frutos de sus obras, en el momento de la muerte, cuando su respiración se hace con dificultad. Esta última frase se ha explicado ya (com. de IV, 3, 35).

CUARTO *BRĀHMAṆA*

EL SER INDIVIDUAL DESPUÉS DE LA MUERTE

Se ha empezado a describir la transmigración. Respecto a ella se dijo: «Aquel infinito ser se desprende completamente de las distintas partes del cuerpo», etc. (IV, 3, 36). Es necesario además describir el proceso de transmigración en detalle, para establecer cuando tiene lugar ese desprendimiento y cómo. Y de ahí viene el contenido de la siguiente sección.

1. *Cuando el ser humano parece que se debilita y pierde el sentido, los órganos sensoriales y mentales van hacia él. Recoge por completo esas partículas de luz y entra en el corazón. Cuando se vuelve hacia atrás el espíritu de los ojos, la persona moribunda deja de distinguir formas y colores.*

Cuando ese ser al que nos estamos refiriendo se hace débil, realmente es el cuerpo el que se debilita, pero esa debilidad se aplica figurativamente hablando al ser, el cual al no tener forma nunca puede hacerse débil. También parece que se hace insensato, falto de juicio. No puede ser insensato por él mismo o de otra manera, porque es eterna auto-luminosa inteligencia. De ahí la expresión «parece que». El estado de desamparo que se nota en el momento de la muerte, causado por la retirada de los órganos (sensoriales y mentales), lo atribuyen las personas corrientes al ser. Y así dicen: «ha perdido el sentido». La expresión «parece que» debe conectarse con los dos adjetivos, con el significado de «parece que» se hace débil, «parece que» pierde el sentido. Porque los dos estados se deben a ajenas limitaciones añadidas, y ambos verbos se refieren al mismo sujeto. En ese momento, los órganos como el lenguaje van allí, al ser. Este ser está desprendido de las distintas partes del cuerpo.

¿Cómo tiene lugar ese desprendimiento y cómo van los órganos al ser? Eso se responde en «Retira completamente esas partículas de luz», los órga-

nos como los ojos, llamados así porque ponen de manifiesto el color, etc. El adverbio «completamente» muestra la distinción de ese estado con el de los sueños en el que esas (formas y colores) se retiran, pero no totalmente como en este caso. Lo sabemos por pasajes como «El órgano del lenguaje es absorbido, los ojos son absorbidos» (II, 1, 17), «selecciona una pequeña parte de los elementos que constituyen este mundo que abarca todas las cosas» (IV, 3, 9) y «toma el reflejo de sus funciones» (IV, 3, 11). «Entra en el corazón» en el espacio en el loto del corazón, en otras palabras, su inteligencia se manifiesta en el corazón. (La retirada de la que se habla se atribuye al ser) simplemente porque las actividades del intelecto y demás se han retirado. El Ser por sí mismo no puede moverse o sufrir esos cambios como el parar las actividades, porque se ha dicho: «parece que piensa, parece que se agita» (IV, 3, 7). A través de las limitaciones añadidas como el intelecto se atribuyen esos cambios al ser.

¿Cuándo retira las partículas de luz? *Se responde así*: La deidad que dirige los ojos, (literalmente la entidad asociada con los ojos), que es una parte del sol, y está dirigida por el experimentador de las obras pasadas, está ayudando a las funciones de los ojos mientras (la persona) vive. Pero deja de ayudarlos y se integra en su propio ser, el sol, cuando esta persona está a punto de morir. Eso se ha afirmado en el pasaje «Cuando el órgano de la palabra de la persona muerta se funde en el fuego, la energía vital en el aire (Vāyu); el de la vista en el sol», etc. (III, 2, 13). Y ocuparán de nuevo (sus respectivos lugares) cuando el ser humano tome otro cuerpo. Esto tiene lugar en el momento en que una persona se va a dormir, y cuando se despierta. Y se expresa en el texto «Cuando la entidad que dirige de los ojos se vuelve hacia atrás la persona moribunda deja de distinguir formas y colores». En ese momento el ser retira por completo las partículas de luz, los ojos y los otros órganos como en el estado de sueño.

2. *(Los ojos) se unifican (con el cuerpo sutil) y entonces las gentes dicen: «no ve». (La nariz) se unifica y dicen: «no percibe olores». (La lengua) se unifica y dicen: «no percibe sabores». (El órgano de la palabra) se unifica y dicen: «no habla». (El oído) se unifica y dicen: «no oye». (El pensamiento) se unifica y dicen: «no piensa». (La piel) se unifica y dicen: «no tiene sensación táctil». (El intelecto) se unifica y dicen: «no entiende». Lo más alto de su corazón brilla. Y por esa brillante cima sale el ser, o también a través de los ojos, por la cabeza o por alguna otra parte del cuerpo. Cuando ello parte la energía vital le sigue, y cuando la energía vital parte todos los órganos la siguen. El ser tiene una conciencia particular y va hacia el cuerpo que está relacionado con esa conciencia. A la conciencia le siguen el conocimiento, la acción y la experiencia pasada.*

Cada uno de los órganos se unifica con el cuerpo sutil de la persona moribunda. Entonces las gentes a su lado dicen de él: «no ve». Lo mismo cuando al retirarse la divinidad que dirige la nariz se unifica con el cuerpo sutil, ellos dicen: «no percibe olores». El resto se explica igual. La luna o Varuna es la divinidad de la lengua. Cuando deja de funcionar, se dice: «no percibe sabores». Del mismo modo se dice que no habla, no piensa, no percibe sensaciones táctiles, no entiende. Eso significa que en aquel momento las deidades dejan de actuar y los órganos se unifican en el corazón[52]. A continuación se dice lo que tiene lugar en el cuerpo después de que los órganos se han unificado en el corazón. La cima del corazón, mencionada antes, el orificio del corazón, se refiere aquí al último nervio que es la salida para el ser individual. Resplandece como en el sueño, y su propio brillo atrae los órganos que se manifiestan por su propia luz como el Ser[53]. Por esa cima resplandeciente por la luz del Ser, el ser individual parte con el cuerpo sutil como su limitación añadida. La *Praśna Upanisad* señala: «¿En qué partida debo partir y en qué lugar debo yo permanecer? Proyecta la energía vital» (VI, 3).

En el cuerpo sutil la auto-luminosa inteligencia del Ser se manifiesta siempre de manera particular. A causa de las limitaciones añadidas el ser llega a la existencia relativa que incluye todos los cambios como el nacimiento y la muerte, el ir y el venir. Los doce órganos, incluyendo el intelecto, integran estas (limitaciones añadidas)[54]. Están en el aforismo[55], la vida y el mismo ser del universo, móvil e inmóvil. Cuando el ser individual parte con la ayuda de la luz por la cima del corazón, ¿de qué manera deja el cuerpo? Por los ojos. Si tiene una provisión de buenas obras o una cierta sabiduría podría partir hacia el sol, o por la cabeza si son (sus obras) como para ir al mundo de la vida divina (Hiranyagarbha) o a través de cualquier otra parte del cuerpo, siempre según sus acciones pasadas y su sabiduría. Cuando el ser individual parte para el otro mundo, cuando tiene la intención de ir allí, la energía vital le sigue como el primer ministro a un rey. Y cuando la energía vital parte, todos los órganos, como el del lenguaje, le siguen. Esto denota simplemente conformidad con quien los dirige, no que la energía vital y los órganos vayan uno detrás de otro como en un partido político, sino que van juntos.

El ser tiene conciencia particular, como en sueños, de acuerdo a sus actos pasados, dependiente de ellos. Si tuviera esa conciencia independientemente (de sus obras) cualquiera podría alcanzar la finalidad de su vida. Pero eso no sucede así. Por tanto, Vyāsa dice: «por haberla tenido siempre en su pensa-

52. Anteriormente se dijo que al final se retiran al corazón todos los órganos. Desde allí se unifican con el cuerpo sutil, según la explicación de Śankara.

53. Esto mismo se describe en IV, 3, 9, cuando se trata del paso de una a otra morada.

54. Las limitaciones añadidas son las que se superponen en el ser por los órganos sensoriales y la mente (pensamientos e inteligencia).

55. El aforismo (*śūtra*) al que se refiere es el III, 7, 2.

miento» (B. Gītā VIII, 6)[56]. De hecho todas las personas en ese momento tienen una conciencia particular que consta de impresiones en la forma de ciertas modificaciones de su mente que fueron inducidas por sus obras pasadas. Y va hacia el cuerpo que está relacionado con esa conciencia, que ha manifestado esa conciencia en particular. Por tanto, para estar libre de la acción en el momento de la muerte los aspirantes a una vida futura que tienen fe deben estar atentos a practicar un sistema de yoga, al conocimiento de la verdad y a la adquisición de mérito (por buenas obras).

Todos los libros sagrados tratan de convencer al ser humano para que no actúe mal. Porque nada se puede hacer en el momento de la muerte, ya que depende de lo que el hombre traiga según sus pasadas obras. Se ha dicho: «Te haces bueno por tus buenas obras y malo por tus malas obras» (III, 2, 13). La intención de todas las Upanisad en todas sus ramas (de interpretación) es recomendar remedios para el mal. No hay otro camino para erradicar el mal por completo que el de seguir la ruta (de trasmigración) ayudado por ellos. Por consiguiente, todos deberíamos tratar de poner en práctica los remedios recomendados por las Upanisad. Esto es lo esencial del pasaje.

Se ha afirmado que el ser que parte, cargado con materiales, produce ruidos como una carreta. Al entrar en el otro mundo, ¿cuál es el alimento del camino, o para consumir o para alcanzar ese mundo, correspondiente a la carga de la carreta? y ¿cuáles son los materiales necesarios para construir el nuevo cuerpo y los órganos (sensoriales y mentales)?

La respuesta se da enseguida: El ser que viaja al otro mundo es seguido por toda clase de conocimientos, los que ha experimentado o los que ha olvidado, lo mismo que los que no ha experimentado o no ha olvidado. E incluso las obras experimentadas u olvidadas o no experimentadas y no olvidadas. Le siguen las impresiones de las experiencias en relación con los resultados de las acciones pasadas. Las impresiones aparecen al iniciar nuevas acciones e incluso al llevar a su completa realización las acciones pasadas. Por eso le acompañan también. Sin esas impresiones no se puede realizar ninguna acción, ni se pueden conseguir resultados de las acciones pasadas; porque los órganos no son hábiles cuando falta experiencia en las obras. Pero cuando los órganos están preparados para actuar por las impresiones de pasadas experiencias, fácilmente adquieren habilidad sin práctica en esta vida. Es frecuente observar que algunas personas son inteligentes para ciertas clases de obras como el pintar, desde su mismo nacimiento, incluso sin práctica en esta vida, mientras otras son incapaces incluso para tareas fáciles. Lo mismo sucede en la experimentación de los objetos sensoriales, se observa también que

56. El texto completo es: «Hijo de Kunti, si en los últimos momentos alguien abandona el cuerpo mientras piensa en cualquier otra entidad, por haberla tenido siempre en su pensamiento, hacia ella se encamina».

unos son naturalmente hábiles y otros torpes. Todo ello se debe a un revivir o no revivir las experiencias pasadas.

Sin la experiencia pasada no se podría entender cómo alguien podría proceder a realizar alguna obra o a experimentar los resultados de las pasadas. Por tanto, esas tres cosas: conocimiento de la verdad, obras realizadas y experiencias pasadas, son el alimento del camino hacia el otro mundo, que corresponde a la carga de la carreta. Y teniendo en cuenta que ésos son los tres medios para adquirir un nuevo cuerpo y experimentar (en él), deberíamos cultivar únicamente sus formas buenas, que sería la manera de tener un cuerpo deseable y deseables experiencias. Éste es el propósito de todo este pasaje.

La pregunta ahora es: Cuando el ser cargado con el conocimiento y demás, va a otro cuerpo, ¿deja el anterior y va hacia el otro, como un pájaro que salta de un árbol a otro? ¿O es transportado por otro cuerpo que le sirve de vehículo hasta el lugar en el que debe nacer según sus obras pasadas? ¿O permanece aquí, mientras sus órganos se extienden a todo y funcionan así? ¿O durante el tiempo que permanece en el cuerpo sus órganos se contraen dentro de esos límites, pero cuando muere lo abarcan todo, como la luz de una lámpara cuando el recipiente (que la contiene) se rompe, y se contrae otra vez cuando se construye un nuevo cuerpo? ¿O, como en el sistema *vaiśesika*, sólo la mente va al lugar donde ha de construir un nuevo cuerpo? ¿O hay alguna teoría dentro de la filosofía vedanta? Esto se ha respondido así: Conocemos por los textos escriturales: «Son iguales y son infinitas» (I, 5, 13), que los órganos lo abarcan todo. Otra razón para ello es que permanecen en la energía vital, que todo lo abarca. Su limitación respecto al cuerpo y los elementos (color, etc.) se debe a las obras, el conocimiento de la verdad y las impresiones pasadas de un ser humano. Por tanto, aunque los órganos son omniabarcantes e infinitos, las funciones de esos órganos se contraen o se expanden según las obras, el conocimiento y las impresiones pasadas de una persona de las que está hecho el nuevo cuerpo. Por lo que se ha dicho: «igual a una hormiga blanca, igual a un mosquito, igual a un elefante, igual a esos tres mundos, igual al universo» (I, 3, 22). Y esto se demuestra también por el texto siguiente: «El que medita en ellos como infinitos», etc. (Ś. X, 5, 2. 20).

Por tanto, las impresiones llamadas experiencias pasadas, bajo el control del conocimiento de la verdad y de las obras que tenga la persona, se extienden al modo de una oruga, adhiriéndose a su sede en el corazón, como en el estado de sueño. Y construyen otro cuerpo de acuerdo a sus pasadas obras. Dejan su sede, el cuerpo antiguo, cuando está construido el nuevo. A continuación se da un ejemplo de este punto:

3. *Como una oruga cuando llega al borde de la hoja que la sostenía y salta a otra se contrae sobre sí misma, así el ser cuando abandona el cuerpo y le deja inconsciente salta a otro cuerpo y se concentra sobre sí mismo.*

Respecto al tema del nuevo cuerpo, lo que sigue es una ilustración: Como una oruga cuando llega al borde de la hoja que la sostenía y salta a otra se agarra al soporte y se contrae sobre sí misma, es decir, una parte de su cuerpo (salta) hacia donde se encuentra la otra parte, así hace el ser, el ser que transmigra al que nos referimos, arroja su cuerpo, el que tenía antes, le deja como cuando se entra en el estado de sueño inconsciente y apartándose de él salta a otro soporte u otro cuerpo. Como la oruga va a otra hoja, (así el ser) expande sus impresiones y se contrae sobre sí mismo, se identifica con el nuevo cuerpo en el lugar donde se está formando, móvil o inmóvil, como en los sueños, crea un nuevo cuerpo y parece que mora en ese cuerpo soñado. Allí, los órganos, bajo el impulso de las impresiones pasadas de la persona, se integran para manifestar sus funciones, lo mismo que se forma algo con paja y arcilla. Cuando los órganos han sido preparados, las deidades, la del fuego y demás, llegan al cuerpo para ayudar a los órganos del lenguaje y los otros órganos. Ése es el proceso de formación de un nuevo cuerpo. ¿Y en la formación de un nuevo cuerpo el ser reúne los mismos materiales que tiene a la mano siempre y con ellos construye el cuerpo nuevo, o recolecta nuevos materiales en cada momento? La respuesta se da a continuación con un ejemplo:

4. *Como un orfebre toma un poco de oro y con él modela una nueva y más hermosa forma, así el ser, tras abandonar el cuerpo y dejarle inconsciente, crea una nueva y más hermosa forma, de acuerdo a los antepasados, a los trovadores celestiales, a los dioses, a la luz del sol o a la vida divina.*

Ya ha sido explicado cómo el ser crea una forma nueva distinta del modelo anterior. Una y otra vez reúne los cinco elementos empezando por la tierra y terminando por el espacio, que siempre tiene a mano, los que se han descrito en el segundo capítulo en el pasaje «Brahman tiene dos formas» (II, 3, 1). Y a partir del oro modela una nueva y más hermosa forma o cuerpo, de acuerdo a los antepasados, creada para experimentar en el mundo de los antepasados (*manes*) o en el de los trovadores celestiales, o para experimentar en el mundo de los dioses, de la luz del sol (Virāj) o de la vida divina (Hiranyagarbha) o en el de otros seres, de acuerdo a sus obras anteriores o a su conocimiento de la verdad.

Todas esas cosas, las limitaciones añadidas al ser, sus ataduras, en contacto con las cuales se considera que está identificado con ellas, están reunidas aquí y se expresan en conjunto.

LAS IDENTIFICACIONES DEL SER

5. *El ser es realmente lo Absoluto, que se identifica con la conciencia, el pensamiento, la energía vital, los ojos y los oídos, el agua, el ai-*

re, el espacio, el fuego, y lo que no es fuego, el deseo y la ausencia de deseo, la cólera y lo que no es cólera, la rectitud y lo que no es rectitud, con todas las cosas, con esto y con aquello. Y en lo que hace, en cómo actúa, en eso se convierte. Haciendo lo bueno se hace bueno, haciendo lo malo se hace malo. Es bueno por sus buenas obras y malo por sus malas obras. Algunos dicen también: El ser se identifica con el deseo, lo que desea decide hacerlo, lo que decide lo hace, y según lo que hace eso obtiene.

El ser que transmigra es realmente el Absoluto (Brahman), el Ser supremo que está más allá del hambre, etc., identificado con la conciencia (*vijñānamaya*), dándose cuenta a través de ella. Porque se ha dicho: ¿Quién es el ser? «Ese espíritu infinito (*purusa*) unido a la conciencia que está entre los órganos», etc. (IV, 3, 7). Se llama *vijñānamaya* al ser, semejante al intelecto, porque se concibe con los atributos de él. Como en el pasaje «parece que piensa, parece que se agita» (*ibid.*). Está identificado con el pensamiento (*manas*) por su proximidad. Está también identificado con la energía vital, con sus cinco funciones. Por eso se observa que el ser parece que se mueve. Y también se identifica con los ojos cuando ven formas, con los oídos cuando oyen sonidos y con cada una de las funciones de los órganos. Lo mismo que se identifica con los ojos y otros órganos, a través del intelecto y la energía vital, el ser se identifica también con los elementos como la tierra. Cuando se va a crear un cuerpo en el que predominan los elementos de tierra, se identifica con la tierra. Y cuando se crea un cuerpo acuoso en el mundo de Varuna u otros por el estilo, se identifica con el agua. Del mismo modo sucede cuando se va a crear un cuerpo aéreo, se identifica con el aire. Y cuando lo que se crea es un cuerpo espacial, se identifica con el espacio. Por tanto, cuando construye (el ser) cuerpos para los dioses, en los que predomina el elemento del fuego, se identifica con el fuego. Por el contrario, los cuerpos de animales o diablos de los infiernos, los de fantasmas y similares, están compuestos de materiales diferentes al fuego. Respecto a ellos dice el texto: «identificados con lo que es distinto del fuego». Y al estar identificado el ser con el cuerpo y los órganos, al tener algo que conseguir, crea la falsa noción de que tiene esto y tiene que llegar a aquello. Y asentando en aquello su corazón, se identifica con el deseo. Cuando se ve lo erróneo de estas cosas, se anhela su fin; la mente se vuelve serena y pura, se queda en calma. Y es entonces cuando se llega a la ausencia de deseo. Cuando el deseo se frustra alguna vez, toma la forma de cólera y el ser se identifica con ella. Si desaparece esa cólera por algún medio y la mente se hace serena y pacífica, se habla de ausencia de cólera, el ser se identifica entonces con eso.

Por tanto, el ser se identifica con el deseo y la cólera y también con su ausencia, se identifica con la rectitud y con lo que no es rectitud, porque sin de-

seo ni cólera, etc., la tendencia a la rectitud (o su opuesto) no puede surgir. La tradición atestigua: «cualquier acción que un ser humano realice, es la expresión de un deseo» (M. II, 4).

Al identificarse con lo recto y lo no recto (el ser) se identifica con todas las cosas. Todas las cosas son efecto de lo recto y lo no recto, cualquier cosa que se determine es resultado de los dos. Y el ser al obtenerlo se identifica con ello. En resumen se identifica de hecho con esto, con los objetos percibidos y por consiguiente también con aquello. «Aquello» se refiere a lo no percibido, que se conoce por sus efectos percibidos. La mente tiene un número infinito de pensamientos, que no pueden definirse de manera específica. Se conocen en un momento particular por sus efectos, que permiten deducir que este o aquel pensamiento particular está en la mente. A través de ese efecto perceptible, que señala la identificación del ser con «esto» o lo percibido, se indica su remota o interna actividad. Y se designa, por tanto, como identificado en el momento presente con «aquello», con lo imperceptible. En pocas palabras: en aquello que hace, en cómo actúa, en eso se convierte. Lo que hace se refiere a la conducta indicada en las prescripciones y prohibiciones (de las escrituras), mientras las acciones se refieren a lo que no está prescrito. Ésa es la distinción entre las dos expresiones. «Haciendo lo bueno, se hace bueno», aquí se amplifica la idea de lo que hace, y «haciendo lo malo se hace lo malo», amplifica la idea de cómo actúa.

El uso de un sufijo denotando hábito (en cuatro palabras del texto) puede llevar a la noción de que la identificación con los buenos y los malos actos requiere una intensa asociación con ellos, y no simplemente efectuarlos. Para eliminar este (error) se dice: «es bueno por sus buenas obras y malo por sus malas obras». La identificación viene sólo con hacer los buenos o los malos actos, no es necesaria una realización habitual. Esto último intensificaría la identificación nada más. Ésa es la diferencia. En todo esto, el realizar buenas y malas obras bajo el impulso del deseo, la cólera, etc., es la causa de la identificación del ser con todas las cosas, es lo que conduce a la trasmigración y a pasar de un cuerpo a otro. Porque impulsado por ello, el ser coge un cuerpo tras otro. Por tanto, las buenas y malas obras son la causa de la existencia transmigratoria. Las prescripciones de las escrituras se dirigen a esto. Y de ahí la unidad de las escrituras.

Algunas otras autoridades en la atadura y la liberación dicen: Es verdad que las buenas y malas obras que surgen del deseo, etc., son la causa de que un ser humano tome un cuerpo, sin embargo bajo la influencia del deseo es como se acumulan esas obras. Cuando se va el deseo, los actos, aunque estén presentes, no llevan a la acumulación de mérito o culpa. Incluso si se realizan buenas y malas obras, desprovistas de deseo, no producen resultados. Por tanto el deseo es la raíz de la existencia transmigratoria. En la *Mundaka Upanisad* se dice: «Aquel que va tras los objetos de deseo, realizando muchos de ellos, nace a través de esos deseos en los lugares donde puede realizarlos»

(III, 2, 2). Por tanto «El ser individual se identifica con el deseo». Su identificación con otras cosas, aunque puedan estar presentes, no produce ningún resultado. Por eso el texto dice enfáticamente: «Se identifica con el deseo». Y al identificarse con él, lo que desea, decide hacerlo. Ese deseo se manifiesta a sí mismo como un leve anhelo por un objeto particular y si no tiene restricción, toma forma definitiva y llega a ser una decisión. Decisión es determinación que es seguida por la acción. Lo que decide, como resultado de su deseo, lo hace y efectuando la acción que se ha calculado puede procurar los objetos que se decidieron. Y lo que hace, eso obtiene como resultado. Por tanto el deseo es la única causa de su identificación con cada cosa, e incluso de su existencia transmigratoria.

6. *Respecto a esto se presenta el verso siguiente:*

La persona con apegos
junto con sus obras
alcanza aquel lugar
al que está apegada su mente.

Y al agotarse los efectos
de las obras de la vida
vuelve de aquel mundo a éste
para realizar otras obras.

Esto sucede al hombre de deseos.
Pero el que no desea nada
porque está libre del desear,
aquel para quien todos
los objetos de deseo
no son sino el Ser,
no necesita que los órganos
se alejen de él.
Al ser sólo lo Absoluto
en lo Absoluto se integra.

Los deseos surgen de ahí (de los apegos). El ser humano que transmigra, junto con sus obras, las que hizo con apego a los resultados, alcanza aquello a lo que el cuerpo sutil o la mente se había apegado con fuerza, lo que ansiaba, puesto que actuó por ese deseo. A la mente se le llama el cuerpo sutil (*linga*) porque es la principal parte de ese cuerpo. O también la palabra *linga* puede ser un símbolo que apunta al Ser. Por consiguiente sólo mediante el apego de

su mente la persona alcanza el resultado de sus actos. Eso demuestra que el deseo es la raíz de la existencia transmigratoria. Por eso el que conoce el Absoluto y ha desarraigado sus deseos puede actuar sin que se produzcan esos resultados. Porque la tradición dice: «Todos los deseos se disuelven en esta misma vida para aquel que ha alcanzado por completo los objetos de sus deseos y ha tomado conciencia del Ser» (Mu. Up. III, 2, 2). Entonces se agotan los resultados de las obras. ¿Qué clase de obras? Las obras que él ha hecho en esta vida. Al experimentarlas vuelve de aquel mundo a éste a realizarlas, a actuar de nuevo, ya que las obras tienen un lugar importante en esta vida. Después de haber actuado, vuelve al otro mundo según el apego a los resultados (de sus obras), y así sucesivamente. Así actúa el ser humano que desea transmigrar. Y puesto que es el ser humano con deseos el que transmigra, aquel que no tiene deseos no transmigrará de ninguna manera.

Se ha dicho que sólo quien está apegado a los resultados (de sus obras) transmigra. Y como el que no tiene deseos no puede realizar actos rituales[57], aquel que no tiene deseos alcanza necesariamente la liberación. ¿Cómo deja de desear una persona? El que no tiene deseos es el que no desea. ¿Cómo se alcanza esa ausencia de deseo? Eso se ha explicado así: el que está libre de deseos, el que los ha dejado. ¿Cómo los deja? Y los objetos de aquellos deseos que se han conseguido ¿cómo se consiguieron? Nos referimos a alguien para quien todos los objetos de deseo no son más que el Ser, que tiene el Ser y nada más puede desear aparte de Él, aquel para quien sólo existe el Ser, conciencia pura sin interior o exterior, total y homogénea. Y ni por encima ni por debajo, ni en el medio hay nada para desear que no sea el Ser. «¿Qué podría desear una persona que es consciente de: Cuando todas las cosas son el Ser?, ¿qué se podría ver, oír, pensar o conocer y a través de qué?». Sólo aquello que se piensa como distinto de uno mismo puede ser objeto de deseo. Pero para el que conoce el Absoluto no existe tal cosa, por lo que los objetos de los deseos se han conseguido todos. Aquel para el que todos los objetos de deseo ya no son más que el Ser está en soledad y libertad, está sin deseos y no desea ninguna cosa más. Por tanto, alcanza la liberación. Para quien todas las cosas son el Ser no hay nada más que desear. Es contradictorio pensar que tiene algo que desear aparte del Ser, si como dijimos para él todas las cosas son el Ser. Y como una persona que ha tomado conciencia de su identidad con todo no tiene nada que desear, no puede hacer actos rituales.

Los que sostienen que incluso el que conoce el Absoluto debe practicar ritos para evitar el mal no podrían decir al mismo tiempo que para aquel (que conoce el Absoluto) todas las cosas son el Ser. Porque (eso querría decir que) han visto el mal que desean evitar como algo diferente del Ser. Nosotros, sin

57. Teniendo en cuenta que el que actúa según reglas establecidas en la moral o en el ritual lo hace porque desea conseguir algún resultado.

embargo, consideramos que un conocedor de lo Absoluto que constantemente es consciente del Ser que está más allá del hambre, etc., y que no es tocado por el mal, ve constantemente más allá del hambre y todo lo demás. Las obras no pueden nunca tocar a quien no ve nada más que el Ser, ni para evitarlas ni para aceptarlas. Pero el que no conoce el Absoluto tiene que hacer actos rituales para evitar el mal. No hay contradicción, por tanto.

Y de esta manera, al no tener deseos una persona, no nace más y se libera. Si el ser humano no tiene deseos, no tiene (los efectos de las) obras, y no hay causa para que vaya al otro mundo. Sus órganos, como el lenguaje, no parten, no se van del cuerpo. El que ha alcanzado todos los objetos de deseo llega a ser el Absoluto en esta misma vida, ya que no es más que el Ser. Como un ejemplo del infinito Absoluto se presenta la forma siguiente. «Es esa forma suya la que está libre de deseos, libre de los males y del miedo» (IV, 3, 21). Tras el ejemplo anterior se concluye con estas palabras: «Pero en cuanto al que no desea». ¿Cómo alcanza la liberación esa persona? Eso se afirma a continuación:

El que ve el Ser como en el estado de sueño profundo, como indiferenciado, uno sin segundo, y como la constante luz de la Conciencia pura, únicamente ese ser humano desinteresado no tiene (los efectos de las) obras y como consecuencia no hay causa (en él) para transmigrar. Por tanto, sus órganos, como los del lenguaje, no parten. Más aún, ese ser humano realizado es el Absoluto en esta misma vida, aunque parezca que tiene un cuerpo. Al ser sólo el Absoluto, se integra en el Absoluto. Porque no tiene deseos que sean causa de la limitación de lo no absoluto. Por tanto al ser sólo el Absoluto se integra en el Absoluto en esta misma vida, no después de morir el cuerpo.

Un ser humano que está realizado después de su muerte no cambia de condición, no se hace diferente de lo que era en vida, sino que únicamente deja de estar unido a un cuerpo. Esto es lo que quiere decir estar integrado en el Absoluto. Porque si la liberación fuera un cambio de condición, habría una contradicción con la unidad del Ser que todas las Upanisad tratan de enseñar. Y la liberación sería un efecto de las obras (realizadas) y no del conocimiento de la verdad, que nadie desearía. Más aún, resultaría transitorio porque nada de lo que se produce por la acción es eterno. Y la liberación se admite que es eterna, como dice el verso: «La eterna gloria (del que conoce el Absoluto)» (IV, 4, 23).

Además, nada puede considerarse eterno sino la naturaleza inherente a algo. Si la liberación es la naturaleza del ser, como el calor lo es del fuego, no puede decirse que sea una consecuencia de la actividad humana. El calor o la luz del fuego sin duda no es una consecuencia de la actividad del fuego. Sería una contradicción de términos el decir que lo son, ya que son las propiedades naturales del fuego. Y si se argumenta diciendo que son una expresión de la actividad de la combustión, la respuesta es que no; porque para manifestarse dependen de la eliminación de las obstrucciones de la propia percepción. El que el fuego se manifieste a través de sus cualidades de calor y luz

por el proceso de la combustión, etc., se debe no al fuego mismo, sino al hecho de que esas cualidades estaban ocultas por no presentarse en la visión de nadie, y se manifiestan cuando la obstrucción de la visión se elimina por el proceso de la combustión. Eso niega el error de que las cualidades de calor y luz sean producidas por la combustión. Si el calor y la luz no se admiten como las propiedades naturales del fuego, entonces citaremos como ejemplo otras que sean propiedades naturales. Y nadie puede decir que las cosas no tienen propiedades naturales en absoluto.

La liberación no puede ser algo negativo, la cesación de la atadura, como un rompimiento de los grillos. Porque se considera que el Ser supremo es la única entidad que existe, tal como dice la tradición: «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Y no existe otra entidad que esté atada, y que al librarse de la atadura como de unos grillos quede liberada. Porque se ha venido hablando de la ausencia de cualquier entidad que no sea el Ser. Por tanto, como se ha dicho también, únicamente a la cesación de la ignorancia se llama en general liberación, como la aparición de la serpiente, por ejemplo, a partir de la cuerda, desaparece junto con la errónea noción de su existencia.

Los que sostienen que en la liberación se manifiesta una nueva inteligencia y plenitud deberán explicar lo que entienden por manifestación. Si se refieren a una percepción común o al conocimiento de objetos, debían establecer si la inteligencia o la plenitud que se manifiestan existen o no existen. Si existen (realmente) se trata del Ser mismo o del ser humano liberado en quien se manifiesta. Y entonces no hay impedimento para la percepción, y se manifestará. Por eso no tiene sentido especificar el que se manifieste en el ser humano liberado. Si se manifiesta, sin embargo, sólo en ciertos momentos, entonces, a causa de los obstáculos de la percepción, es diferente del Ser. Y por tanto surge el problema de su manifestación a través de algún otro medio. Por eso tiene que haber necesidad de esos medios también. Pero si la inteligencia y la plenitud, de que se trata, tienen la misma base que la percepción, entonces no habrá posibilidad de obstáculos y estarán siempre manifestadas o siempre ocultas. No hay justificación para concebir un estado intermedio entre las dos. Y los atributos que tienen la misa base y son parte de la misma sustancia no pueden tener relación de sujeto y objeto entre ellos. Además, la entidad que es el sujeto que transmigra antes de la manifestación de la inteligencia y la plenitud, y liberado después, debe ser diferente del Ser supremo, inteligencia absoluta, eternamente manifestada. Porque los dos son completamente diferentes uno de otro, como el calor y el frío. Y si se admitieran diferencias en el Ser supremo, habría que abandonar la posición védica.

Surge aquí una objeción: Si la liberación no es diferente del estado presente, es ilógico hacer algún esfuerzo para conseguirla. Y las escrituras entonces son inútiles.

No, *dice el vedantín*. Porque son necesarias las dos cosas para eliminar la ilusión creada por ignorancia. En realidad no existe tal distinción entre libe-

ración y atadura en el ser, ya que es eternamente el mismo. Pero la ignorancia de esto se elimina por el conocimiento de la verdad que se origina en las enseñanzas de las escrituras y previo a la captación de esas enseñanzas, el esfuerzo para alcanzar la liberación es completamente lógico.

El objetor dice: Tendrá que haber alguna diferencia en el ser que está bajo la ignorancia, por la cesación o la continuidad de esa ignorancia.

No, *le responde el vedantín.* Hemos dicho ya que está admitido el que la creación de la ignorancia (hace que) una cuerda, un desierto, una madre-perla y el firmamento aparezcan como una serpiente, agua (en un espejismo), plata y azul, respectivamente.

El objetor insiste: Pero habrá cierta diferencia en el ser que tiene o en el que no tiene la causa de la ignorancia como en el caso de una persona que esté afectada con una enfermedad ocular llamada *timira* (que distorsiona la visión) y otra que esté libre de ella.

No, *responde el vedantín.* Porque la tradición niega que el Ser por sí mismo sea causa de ignorancia. Por ejemplo en el pasaje «Parece que piensa, parece que se agita» (IV, 3, 7). Y el error al que llamamos ignorancia se debe a la combinación de diversas actividades. Otra razón es que la ignorancia es un objeto observado por el ser. Y el que ve el error de ignorancia como algo distinto de su propio ser, como una jarra, etc., no está él mismo bajo ese error.

El objetor dice: Sin duda está bajo ese error, ya que algunas veces se tiene la noción «no sé, estoy confuso».

No, *dice el vedantín.* Porque eso también se percibe distintamente. Y el que percibe distintamente una cosa no puede decir que se equivoca acerca de ella. Sería contradictorio afirmar que percibe distintamente, y a la vez que se equivoca. Si dice que una persona siente «no sé, estoy confusa», admite que él ve su ignorancia y confusión, o, en otras palabras, que aquello llega a ser objeto de su experiencia. ¿Cómo puede, entonces, la ignorancia y confusión, que son objetos, ser a la vez descripción del sujeto, del que percibe? Y si, por otra parte, hay una descripción del sujeto, ¿cómo puede ser objeto y ser percibida por el sujeto? Un objeto se percibe por un acto del sujeto. El objeto es una cosa, el sujeto otra. Y este último no puede ser percibido por él mismo. Dígame si no bajo qué circunstancias pueden ser descripción del sujeto la ignorancia y la confusión. Además el que ve la ignorancia como algo distinto la percibe como un objeto de su conocimiento, no la ve como un atributo del que percibe. Es lo mismo (que percibir) la delgadez, el color y todo lo demás del cuerpo[58].

58. El cuerpo con sus características es más fácil de ver como mero objeto de conciencia aun cuando a menudo el sujeto se identifique con él. Las emociones o pensamientos, el ámbito de lo psicológico, han de verse igualmente como objeto de conciencia para no caer en la errónea identificación del sujeto (la consciencia) con sus formas objetivas.

El objetor señala: Pero todo el mundo percibe el placer, el dolor, el deseo, el esfuerzo, etc., (como atributos del que los percibe).

Incluso en ese caso, la persona que los percibe se considera diferente de ellos, *dice el vedantín.*

Nos referíamos a la persona que dice: «no sé lo que dice, estoy confusa». ¿Qué dice ante eso?, *le pregunta el objetor.*

Y la respuesta del vedantín es: Déjalo que se vea a sí mismo como ignorante y confuso. Tendremos en cuenta, sin embargo, al que ve esto comprendiendo y con clara percepción. Por ejemplo, Vyāsa ha dicho que el propietario del campo (el ser) manifiesta el campo entero (el cuerpo y la mente), incluyendo el deseo. Y hay cientos de textos como el siguiente: «Ve a quien ve al Ser supremo residiendo en todos los seres por igual, permaneciendo como el Imperecedero entre lo perecedero» (B. Gītā XIII, 27). Por tanto, en el Ser por sí mismo no existe diferencia debida a la atadura o la liberación, sabiduría o ignorancia. Porque se considera que es siempre idéntico e igual a sí mismo por naturaleza. Aquellos que piensan que la realidad del Ser es diferente reducen las escrituras, en lo que se refiere a la atadura y la liberación, a meras afirmaciones probables. ¿Podrían encontrar las huellas de pájaros en el firmamento trayendo el firmamento a sus manos apretadas o cubriéndolo como una piel? Pero no se pueden hacer semejantes cosas. Nosotros sostenemos que la conclusión definitiva de todas las Upanisad es que no existe nada más que el Ser, el Absoluto, que siempre es idéntico e igual a sí mismo, uno sin segundo, invariable, sin origen, indestructible, imperecedero, inmortal y libre del miedo. Por eso la afirmación del texto «él se integra en el Absoluto» no es más que una imagen que indica la cesación de la continua cadena de cuerpos, como resultado del conocimiento de la verdad que se da al que tiene un punto de vista opuesto.

La transmigración, que era el tema que debía explicarse con el ejemplo de entrar en el estado de vigilia y de sueño, se ha descrito ya. Y también sus causas, el conocimiento verdadero, las obras y las experiencias pasadas. Incluso se han mencionado aquellas limitaciones añadidas, los elementos que incluyen el cuerpo y los órganos (sensoriales y mentales) que rodean al ser que experimenta la existencia transmigratoria. Después se ha establecido en principio que las causas inmediatas eran las obras buenas o malas, y por último se ha decidido que la causa es el deseo. Al describir la atadura y su causa, mostrando que la decisión del *brāhmana*[59] en este punto está de acuerdo con la del verso, la revelación de la Upanisad concluye el tema con las palabras siguientes: «Esto sucede al hombre de deseos» (IV, 4, 6). Y continúa con «Pero el que no desea [...]» (*ibid.*). Ha sido explicada la liberación que consiste en la identi-

59. El texto que contiene un discurso filosófico, a diferencia del texto en verso, *mantra* o *śloka.*

dad con todo, y es el tema que se tuvo que explicar con el ejemplo del estado de sueño profundo. Y la causa de la liberación se ha establecido en el alcanzar todos los objetos de deseo porque todos son el Ser. Pero como este estado es inalcanzable sin el conocimiento del Ser, la causa de la liberación implica el verdadero conocimiento del Absoluto.

Por tanto, aunque el deseo es la raíz de la atadura, como se ha dicho, es la ignorancia la que al ser lo opuesto de lo que lleva a la liberación (del conocimiento de la verdad) es virtualmente la causa de esa atadura. Y también la liberación y sus medios han sido tratados por el *brāhmana*. Para apoyar esto se ha citado un verso llamado *śloka*:

EL CAMINO DE LOS SABIOS

7. *Cuando se van todos los deseos*
ocultos en su corazón
el que fue mortal se hace inmortal
y llega al Absoluto en ese mismo cuerpo.

Como la funda sin vida de una serpiente
es abandonada y yace en el hormiguero
así sucede con este cuerpo.

Entonces el ser, desencarnado e inmortal,
es la Vida, lo Absoluto, la luz.

Cuando todos los deseos se incluyen en el anhelo de que conoce al Absoluto, todos los objetos de deseo de quien sólo anhela el Ser se han ido, se han destruido junto con sus raíces. Los que están ocultos en su corazón son esos conocidos deseos referentes a esta y a la otra vida, como el deseo de tener hijos, salud y trabajos, los que habitan en la mente del hombre común. Entonces, el que ha sido mortal se hace inmortal, porque está desnudo de deseos y de sus raíces. Se sobrentiende que los deseos que se refieren a alguna cosa distinta del Ser caen bajo la categoría de ignorancia, y no son más que formas de muerte. Por tanto al cesar la muerte el ser humano realizado se hace inmortal. Y llega al Absoluto, a la identidad con el Absoluto, a la liberación, mientras vive en este mismo cuerpo. Por eso la liberación no requiere el ir de un lugar a otro o cosas por el estilo. Los órganos de un ser humano realizado no parten, se integran en su causa, en el ser, en lo que ellos son. Y como se ha dicho[60], sólo sus nombres quedan.

60. En III, 2, 12.

Pero ¿cómo es que al integrarse los órganos, y disolverse el cuerpo en sus causas, el sabio liberado en el cuerpo, identificado con todo, no vuelve a su anterior existencia encarnada que transmigra? La respuesta se da enseguida: Aquí hay un ejemplo. Lo mismo que sucede en el mundo cuando la funda sin vida de una serpiente es abandonada por ella como si no fuera una parte de ella misma y yace en el hormiguero o en otro nido de serpiente, así sucede con este cuerpo que yace como muerto, arrojado como algo inexistente por el ser humano liberado, en el ejemplo la serpiente.

Entonces, el ser humano liberado identificado con todo, aunque está ahí como la serpiente, se desencarna y ya no está más en relación con el cuerpo. Porque anteriormente estaba encarnado y era mortal por su identificación con el cuerpo bajo la influencia de sus deseos y pasadas obras. Y como eso se ha acabado, el ahora está desencarnado y por tanto es inmortal. *Prāna* quiere decir lo que vive. Se dirá en un verso posterior: «La Vida de la vida» (IV, 4, 18). Y otro texto escritural dice: «La mente es conducida a la vida (*Prāna*)» (Ch. Up. VI, 8, 2). Por el contexto y la frase, está claro que la palabra *Prāna* aquí se refiere al Ser supremo. El Absoluto, lo mismo que el Ser supremo, ¿qué es? La luz de la Conciencia pura, la luz del Ser, por cuya iluminación el universo adquiere sus ojos inteligentes e irradiando con esa inteligencia permanece inamovible en su camino.

Esto hace que nos preguntemos por el propósito de la liberación, respecto al cual Yājñavalkya ofreció un regalo a Janaka. La respuesta elaborada por la revelación se encuentra en la forma de la historia de Janaka y Yājñavalkya. Trata de la atadura y la liberación junto con sus causas mediante declaraciones y ejemplos. El camino de liberación de la existencia relativa ya se ha explicado. Ahora la revelación misma afirma que Janaka dijo esto y lo otro para compensar la enseñanza que había recibido. ¿Qué era? Te doy mil vacas como recompensa por las enseñanzas recibidas, dijo Janaka, emperador de Videha. ¿Cómo es que habiéndole revelado el sentido de la liberación no se ofrece él mismo junto con el imperio de Videha? ¿Cómo es que le ofrece simplemente mil vacas igual que cuando le había explicado sólo una parte de la liberación? ¿Qué es lo que se oculta detrás de esto?

Algunos dicen que Janaka, el cual se deleitaba con el conocimiento de la verdad sobre el Ser, quería oír otra vez en versos (*mantra*) lo que ya había oído en prosa (*brāhmana*). Y por eso no ofreció todo; pensó que lo haría al final después de haber oído lo que quería de Yājñavalkya. Temía que si ofrecía todo, el sabio pensaría que no quería oír nada más y retendría los versos. Y por tanto dio mil vacas para demostrar su deseo de oír más. Todo esto está equivocado. Porque la tradición revelada (*śruti*), que es una autoridad veraz, no recurriría a un subterfugio como una persona cualquiera. Además hay algo más que explicar. Aunque la liberación que se alcanza con el conocimiento del Ser se ha explicado, falta una parte por explicar, el abandono de los deseos, lo que se llama renunciación. La opinión de que el emperador simplemente

desea oír los versos no es válida. Un recurso a la repetición se hace sólo cuando no hay otro camino y se deja cuando hay otra alternativa. Y ya hemos dicho que la renunciación no es una mera alabanza (sin interés práctico) en el conocimiento del Ser. Se puede argumentar que en este caso el emperador podría decir: «enséñame más acerca de la liberación misma».

Ante esto respondemos: La objeción no tiene consistencia. El emperador piensa que la renunciación no es un incentivo directo para la liberación como el conocimiento del Ser. Y según este punto de vista puede avanzar como *pratipattikarma*[61]. Porque la tradición dice: «Se podría abandonar al cuerpo por la renunciación». Y aunque la renunciación fuera un medio para la liberación no necesitaría la petición «enséñame más sobre la liberación misma». Porque la renunciación sirve únicamente para madurar el conocimiento del Ser que es el (verdadero) medio para la liberación.

8. *Respecto a esto se presenta el siguiente verso:*

El sutil, amplio y originario camino
llegó hasta mí.
Y lo he vivenciado en mí mismo.
Voy por el camino de los sabios,
de los que conocen el Absoluto
hacia la celestial esfera
tras el abandono de este mundo.

El tema de la liberación en quien conoce el Absoluto, aquel para el que todos los objetos de deseo son el Ser, se ha tratado de dos maneras por medio de versos (*mantra*) y con declaraciones filosóficas (*brāhmana*) en la parte precedente. Aquí se presentan los siguientes expresivos versos, mostrando los detalles. El sutil, difícil de comprender, extenso y antiguo camino que efectivamente conduce a la liberación, el que ha sido revelado por la tradición eterna, no es moderno como los equivocados caminos que salen del intelecto o de los lógicos. La senda del conocimiento verdadero que conduce a la liberación me ha llegado, ha tomado contacto conmigo. Lo que ha sido alcanzando por algunos se acerca a él, como si lo tocara. Al haber alcanzado el camino de la liberación que consiste en el conocimiento del Absoluto, se puede decir que me ha tocado. Y no es que haya llegado simplemente, sino que lo he realizado en mí mismo. Realización (*anuvedana*) es el objetivo que por la madurez del

61. *Pratipattikarma* es el acto de recoger los utensilios que han servido para una ceremonia ya terminada. La renunciación tendría esa misión por analogía: el abandonar lo que ya no va a ser utilizado.

conocimiento culmina en los últimos resultados, lo mismo que la comida culmina en la satisfacción. En la frase anterior se indica sólo el contacto con el conocimiento de la verdad. Ésa es la diferencia.

Hay una objeción: Este profeta de los versos es la única persona que ha alcanzado el resultado del conocimiento del Absoluto y nadie más lo ha hecho. Y por eso dice: «Lo he realizado por mí mismo».

La respuesta del vedantín es: No hay nada erróneo en ello. Se trata de una alabanza del conocimiento del Absoluto, puesto que su resultado es único, es subjetivo. Así es el conocimiento del propio Ser, produce la convicción de estar en la completa plenitud y no necesita más testigo que la propia experiencia. ¿Existe algo mejor? Por eso se hace una glorificación del conocimiento del Absoluto. Y no quiere decir que ningún otro conocedor del Absoluto alcance ese resultado. Porque la revelación dice: «Cualquiera, entre los dioses, que lo conociera también se convertiría en Aquello» (I, 4, 10). Lo que demuestra que el conocimiento del Absoluto es asequible a todos. Por ese camino los sabios, las personas iluminadas y otros conocedores del Absoluto van a la celestial esfera, o a la liberación que es el resultado del conocimiento del Absoluto. La celestial esfera significa generalmente el cielo, la morada de los dioses; pero en este contexto significa liberación, después de abandonar el cuerpo, estando libre incluso mientras vive.

9. *Unos dicen que es blanco,*
otros que es azul, amarillo, verde o rojo.
Los que conocen el Absoluto
conciencian este camino.
Y cualquier conocedor de Brahman
que haya realizado buenas obras
y esté identificado con la suprema luz
se encontrará en este camino.

Los que buscan la liberación son los que se ocupan de este camino que conduce a esa liberación. ¿Cómo? Algunos de esos aspirantes hablan de que es blanco, puro o limpio, otros de que es azul, otros amarillo, verde o rojo, según su experiencia. En realidad todos ésos son los nervios *susumna* y demás, llenos de flema y otros líquidos que ya se han mencionado con las palabras «blanco, azul, amarillo», etc. (IV, 3, 20). O también consideran al sol como el camino de la liberación por la referencia de otro texto escritural: «es blanco, es azul», etc. (Ch. Up. VIII, 6, 1). Además el camino de la realización humana no tiene ningún color, no es blanco ni de otro color. En todo caso el blanco y los demás se refieren a algún otro camino distinto del conocimiento del Absoluto, que es el que tratamos. Se podría argumentar que la palabra «blanco» se refiere al camino monástico puro. Ante esto respondemos: No es así. Por-

que se ha indicado también mediante las palabras «azul», «amarillo», etc., que denotan color. El blanco y otros caminos que los yoguis designan como el camino de la liberación no lo son, porque caen dentro del ámbito de la existencia relativa. Simplemente conducen al mundo de la vida divina (Hiranyagarbha) u otros, ya que se trata de salidas a través de alguna zona particular del cuerpo: «a través de los ojos, de la cabeza o por alguna otra parte del cuerpo» (IV, 4, 2). Por tanto, el camino de la liberación es la absorción del cuerpo y órganos como los ojos en esta misma vida; es como salir fuera de una lámpara. Sucede cuando la transmigración es imposible por haber sido eliminados los deseos mediante la transformación de todos ellos en el Ser. El camino del conocimiento verdadero es el que lleva a cabo un *brāhmana* que ha abandonado todos sus deseos y se ha unificado con el Ser supremo.

Otros conocedores del Absoluto también van por ese camino del conocimiento del Absoluto. ¿Qué clase de conocedores del Absoluto? Aquellos que ante todo han realizado buenas obras y han abandonado sus deseos de tener hijos, etc., y están identificados con la luz suprema, porque se han unido a esa luz del Ser, se han transformado en ella y han llegado a ser en esta misma vida el Ser. Esos conocedores del Absoluto van por este camino.

Aquí no se trata de aquellos que combinan las buenas obras con la sabiduría, porque ya se ha dicho que se contradicen[62]. La tradición dice: «Son dignos de admiración aquellos serenos renunciantes que encarnan la liberación y sin miedo a renacer, llegan a la cesación de los efectos de sus buenas y malas obras» (Mbh. XII, XLVI, 56). Una invitación a la renuncia del mérito y la culpa se expresa en: «Abandona el hacer el bien y el mal» (Mbh. XII, CCCXXXVII, 40). Y en los siguientes pasajes de la tradición (*smrti*): «Los dioses le consideran un conocedor del Absoluto que no tiene deseos, que no emprende acciones, que no se inclina ante nadie, cuyas obras han sido agotadas y no obstante él permanece inmutable» (Mbh. XII, CCLXIX, 34), «Para un conocedor del Absoluto no hay riqueza comparable a la unidad, igualdad, sinceridad, virtud, firmeza, bondad, inocencia y la renuncia de todas las actividades» (Mbh. XII, CLXXIV, 37). Incluso la tradición revelada (*sruti*) un poco más adelante después de dar la razón por la que las obras no son necesarias en el pasaje: «La eterna gloria del que conoce el Absoluto es que no crece ni disminuye con sus obras» (IV, 4, 23), aconsejará el abandono de todas las actividades con las palabras «Por tanto, el que conoce esto es equilibrado y sereno», etc. (*ibid.*). Y la frase «Quien ha realizado buenas obras» debe explicarse como nosotros lo hemos hecho. La frase puede significar también: El

62. Sabiduría es comprensión de la unidad, y no puede ir acompañada de la búsqueda de resultados en este mundo o en el otro, por la realización de buenas obras. Se contradicen los que tratan de conseguir algún objetivo con las obras, porque eso implica algún deseo. Y quien comprende totalmente que no hay nada fuera del Ser, no desea nada.

que conoce el Absoluto, que va por ese camino, realiza buenas obras y es un yogui que ha controlado sus sentidos. Y es una alabanza del conocimiento del Absoluto. El que realiza lo bueno y es un yogui de esta clase es considerado como la persona más afortunada en el mundo. Por tanto estos dos epítetos se utilizan para alabar al conocedor del Absoluto.

10. *Aquellos que siguen la ignorancia*[63]
penetran en ciega oscuridad.
Y en mayor oscuridad aún
se precipitan los que siguen el conocimiento[64].

Esa ciega oscuridad es la oscuridad que obstruye la propia visión o la ignorancia que conduce a la transmigración. En ella penetran aquellos que siguen la ignorancia, lo opuesto al conocimiento de la verdad. (Éste es el caso) de los que hacen obras con una finalidad, como medios (para conseguir algo); en otras palabras, los que practican (actos rituales). Y en mayor oscuridad aún penetran los que siguen el conocimiento con devoción o apego[65]. La parte de los Vedas que trata de las cosas que son consecuencia de la ignorancia, la parte ritualista, (integrada por) los que están en desacuerdo con las Upanisad, dice que la sección que se ocupa de las prescripciones y las prohibiciones son los Vedas y no hay nada más.

11. *Desgraciados son, en verdad, aquellos mundos*
envueltos en esa ciega oscuridad.
A ellos van, tras la muerte,
las personas ignorantes y necias.

¿Qué mal puede haber cuando se penetra en la oscuridad que obstruye la propia visión? Se responde así: Desgraciados son en verdad aquellos mundos envueltos en esa ciega oscuridad que obstruye la propia visión. Son los campos de la oscuridad de la ignorancia. A ellos van las personas ignorantes. La palabra «personas» se refiere al común del pueblo o a aquellos que renacen. ¿Estarán allí sólo por la ignorancia en general? No. Además han de ser necios (*abudh*). La palabra está formada por la raíz *budh,* que significa cono-

63. Ignorancia es el desconocimiento de lo esencial, del conocimiento de la verdad, de lo Absoluto.

64. Conocimiento en este caso es el conocimiento de lo no esencial, la información sobre los objetos distintos del ser. Este verso se encuentra también en la *Īśa Upanisad,* 9.

65. Es evidente que se siguen los conocimientos védicos con apego cuando mediante ellos (con fórmulas, técnicas o ceremonias) se pretende alcanzar algo. Es la actitud siempre opuesta a la sabiduría.

cer, y la adición del sufijo *kvip*, que quiere decir falto del conocimiento del Ser.

12. *Si un ser humano fuera consciente del Ser,*
si pudiera decir: «yo soy esto»,
entonces ¿por qué deseo y por qué causa
sufriría en el despertar del cuerpo?

Un ser humano, uno entre miles, conoce el Ser que es su propio ser a la vez que el Ser supremo, y ese Ser que conoce los deseos de todos los seres, habita en el corazón (en el centro de la mente), y está más allá de los atributos. La palabra «si» muestra lo raro que es el conocimiento del propio Ser. ¿Cómo conocerlo? Como «yo soy esto». El Ser supremo es el testigo de la percepción de todos los seres, aquel que se ha definido como «Ni esto, ni esto», etc., (del que se dice que) no hay otro que vea, que oiga, que piense o que conozca (más que él); aquel que siempre es el mismo y (sin embargo) está en todos los seres, el que es eterno por naturaleza, puro, iluminado y libre, ¿qué otra cosa deseará como un resultado distinto de su propio Ser? y ¿por qué causa?, ¿por qué o para qué necesita otra persona distinta de sí mismo? Si él como el Ser no tiene nada que desear, y no hay nada distinto de él mismo. ¿Por qué causa sufrirá en el despertar del cuerpo al sentirse desviado de su naturaleza, o desgraciado al seguir las miserias creadas por las limitaciones añadidas, cuando esté absorbido en las aflicciones del cuerpo?

Todo esto es posible para la persona que no ve el Ser y por consecuencia desea cosas diferentes. Se esfuerza al desear algo para él mismo, algo más para su hijo, una tercera cosa para su esposa, y así sucesivamente, girando en la rueda de nacimientos y muertes. Y enferma cuando su cuerpo enferma. Pero todo esto es imposible para aquel que ve todas las cosas como el Ser. Esto es lo que la tradición revelada quiere decir.

13. *El que ha descubierto en su interior,*
el Ser que penetró
en aquel peligroso e inaccesible lugar[66]
es el creador del universo,
el que todo lo ha creado.
Todo es su ser
y él es el ser de todo.

66. Ese lugar peligroso, donde se encuentran los opuestos placer y dolor, es el cuerpo, morada provisional del Ser.

El que conoce el Absoluto, el que ha concienciado y vivido en su interior el Ser se conoce a sí mismo como el interno Ser, como «Yo soy el supremo Absoluto». El Ser entró en ese lugar que es peligroso, acosado por numerosos peligros e inaccesible, con cientos y miles de obstáculos para iluminar con el discernimiento. Y ese conocedor del Absoluto ha tomado conciencia del Ser mediante la intuición, es el creador del universo. ¿Eso es sólo un nombre? Se responde: No, no es un simple nombre porque es el que ha creado todo. Y no está bajo la influencia de alguna acción exterior. ¿Qué es entonces? Todo es su Ser. Y ¿es el Ser diferente de Él? La respuesta es: Él es realmente el Ser.

La palabra *loka* aquí se refiere al Ser. Quiere decir que todo es su ser y es el ser de todo. Ese interno ser que ha entrado en el cuerpo, acosado con peligros e inaccesible, aquel que del conocedor del Absoluto toma conciencia a través de la intuición, no es el ser individual sino el supremo Ser. Porque es el creador del universo, el ser de todo y del que todo es su ser. Se debería meditar en la identidad con el Ser supremo, el único que es uno sin segundo. Ésta es la esencia del verso.

14. *En este mismo cuerpo*
podemos de alguna manera conocerlo.
Si no lo has conocido, si eres ignorante,
eso es la perdición.
Los que lo conocen son inmortales,
mientras los demás sólo encuentran desgracias.

Estando en este mismo cuerpo, tan lleno de peligros, estando bajo el hechizo del largo sueño de la ignorancia podemos de alguna manera conocerlo. Podemos conocer al Absoluto del que tratamos como nuestro propio ser. ¡Qué afortunados somos! Ésa es la idea. Si no hemos conocido al Absoluto que debemos conocer, seremos ignorantes. *Vedi* es quien tiene sabiduría y *avedi* es por tanto el ignorante. ¿Qué daño podría tener siendo ignorante? El daño es grande, de infinita magnitud, una perdición que consiste en nacimientos, muertes, etc. Somos afortunados al estar a salvo de esa perdición por el conocimiento del Absoluto, uno sin segundo. Ésta es la idea. Hemos escapado de esa perdición por el conocimiento del Absoluto, y los que lo conocen son inmortales, mientras los otros, los que no lo conocen, al ser distintos de quienes lo conocen, encuentran sólo desgracias como los nacimientos, muertes, etc. Quiere decir que el ignorante nunca escapa de ellas, porque mira la miseria misma como si fuera el Ser[67].

67. Ve las apariencias, cambiantes, limitadas (la miseria) como si fueran lo real atemporal e ilimitado.

15. *Cuando un ser humano*
toma conciencia directamente
del luminoso Ser,
el creador de lo que ha sido y lo que será
ya no quiere ocultarse más de él.

Pero cuando un ser humano que de alguna manera ha encontrado un maestro valioso y recibe su gracia después toma conciencia directamente del luminoso Ser o del Ser que concede todos los resultados de sus obras, el creador de todo lo que ha sido y lo que será, del pasado, el presente y el futuro, no desea ocultarse de Él, de Dios. El que ve distintos deseos se oculta de Dios. Pero esta persona ve la unidad y por eso no tiene miedo a nada. Y no quiere ocultarse ya más. El sentido podría ser también: Cuando toma conciencia directamente del Dios luminoso como idéntico a su propio ser, no culpa ya a nadie porque ve todo como su ser. Y por tanto ¿a quién podría culpar?

16. *Los dioses meditan en lo inmortal,*
en la Luz de todas las luces
ante la que gira el año con sus días.

También pertenece a Dios, de diferente forma, el año, que representa el tiempo que limita todo lo que nace. Con sus partes, los días y las noches girando, ocupan una posición más baja, sin limitarlo a Él. En aquella inmortal Luz de todas las luces que manifiesta incluso luces como la del sol, meditan los dioses como en lo más perdurable. Otras cosas pueden deteriorarse pero no esta Luz, porque es lo imperecedero. Y los dioses meditan en esa Luz, por su atributo de perdurable. Por eso ellos tiene una vida longeva. Los que deseen una larga vida deben meditar en Brahman desde este atributo.

17. *Aquello en donde se encuentran*
los cinco grupos de cinco y el espacio
es el Ser que yo considero el Absoluto inmortal.
Y al descubrirlo soy inmortal.

Además, el Absoluto en donde los cinco grupos de cinco que se expresan en el verso los trovadores celestiales, los antepasados (*manes*), los dioses, los demonios (*asuras*) y las serpientes (*rāksasas*), o las cuatro castas con los *nisādas*[68] como quinta, y el espacio llamado lo indiferenciado están situados.

68. Los *nisādas* son una casta mixta compuesta por los hijos de un *brāhmana* (maestro o sacerdote) y una mujer *sūdra* (sierva).

Se ha dicho: «Y por Él, el inmutable, está interpenetrado el espacio, Gārgī». Es el Ser que yo considero el Absoluto inmortal». No considero el Ser diferente de Aquello. ¿Qué sucede entonces? Al conocer al Absoluto, soy inmortal. Era mortal sólo por ignorancia. Y cuando ésta se ha ido, al comprender soy en verdad inmortal.

EL DESCUBRIMIENTO DE LO ABSOLUTO

18. *Los que lo conocen como la Vida de la vida, la vista de la vista, el oído del oído, la mente de la mente, aquellos han descubierto el eterno y originario Absoluto.*

Más aún, la energía vital funciona porque la luz del Ser que es pura conciencia la manifiesta. Por lo que es la Energía Vital de la energía vital. Los ojos y los demás órganos tienen su fuerza en la visión y demás únicamente porque se la infunde la energía del Absoluto. Por ellos mismos, despojados de la luz del Ser que es inteligencia pura, son como maderos o ladrillos. Y la mente de la mente, en otras palabras, los que han conocido el Ser no como un objeto sensorial sino como el más interno ser cuya existencia se deduce de las funciones de los ojos, etc., han descubierto, han conocido con certeza, el originario, eterno y primordial Absoluto. Por lo que la Mundaka Upanisad dice: «Aquello que los conocedores del Ser descubren» (II, 2, 19).

19. *Sólo por la mente puede ser descubierto. No hay diversidad en Aquello. Va de muerte en muerte quien cree que hay en Aquello diversidad.*

Los medios para tomar conciencia del Absoluto se han descrito ya. Sólo por la mente, purificada por el conocimiento de la suprema verdad y de acuerdo a las instrucciones del maestro, se puede descubrir Aquello. No hay ninguna diversidad en Aquello, en lo Absoluto, el objetivo de la realización humana. Aunque no hay diversidad, se superpone por ignorancia. Va de muerte en muerte. ¿Quién? Quien cree que hay diversidad. Quiere decir que en realidad no hay dualidad fuera de las superposiciones de la ignorancia.

20. *Se ha de tomar conciencia de Aquello como uno, pues es incognoscible y eterno. El Ser es puro, más amplio que el espacio, sin origen, infinito e imperecedero.*

Al ser así, Aquello se ha de descubrir de una única manera, como homogénea, pura inteligencia, sin ninguna fisura, como el espacio, porque el Ab-

soluto es incognoscible, (se le debe descubrir) por la unidad de todas las cosas. Una cosa se conoce por otra. Pero Aquello es uno por lo que es incognoscible. Y es eterno, inamovible, sin cambios.

Se podría objetar: Sin duda es contradictorio decir que es incognoscible y a la vez que se le conoce. Es conocido significa que se le conoce por los medios de conocimiento[69]. Y lo incognoscible es la negación de esto. Ante esto respondemos: Es cierto. Porque sólo se niega que Aquello, como otras cosas, se conozca por otros medios que no sea la evidencia de las escrituras. Otras cosas se conocen por los medios corrientes independientemente de la evidencia de las escrituras. Pero la verdad del Ser no puede ser conocida por ningún otro medio sino por ése. Las escrituras lo definen también por la negación de las actividades del sujeto, por la evidencia de su descubrimiento y demás, en términos como: Cuando todas las cosas son el Ser ¿qué se podría ver, [...] conocer y a través de qué?[70]. No se define recurriendo a la función habitual de una frase en la que algo se define por medio de conceptos. Por lo tanto incluso en las escrituras el Ser no se presenta como el cielo o el monte Meru, por ejemplo, pues es el mismo ser de aquellos que se presenta. Para poder presentar algo tiene que haber un objeto que presentar. Y eso sólo es posible cuando hay una diferencia[71].

El conocimiento del Absoluto significa únicamente la cesación de la identificación con cosas ajenas[72]. La relación de identidad con Aquello no tiene que establecerse directamente, porque ya está ahí. Todos tenemos siempre esa identidad con Aquello, pero aparece como si se refiriera a algo más. Por eso las escrituras no expresan que la identidad con el Absoluto deba establecerse, sino que debe terminar la falsa identificación con cosas distintas de ello. Cuando la identificación con otras cosas aparece, esa identidad con el propio Ser, que es natural, se aparta. Y esto se expresa con la afirmación de que el Ser es conocido. En sí mismo es incognoscible, no hay ningún medio (ninguna vía, ningún método) para conocerlo. Y por tanto ambas afirmaciones (que es eterno e incognoscible) son lógicas.

El Ser es puro, libre de las impurezas del bien y del mal, está más allá del espacio, o también más extenso que el espacio inmanifestado, sin nacimien-

69. Por los seis medios de conocimiento válido que la filosofía advaita toma de la escuela Mīmansa. La percepción (*pratyaksa*), la inferencia (*anumana*), el testimonio verbal (*sabda* o *āgama*), la comparación (*upamāna*), la no aprehensión (*amplalbdhi*).

70. Ver II, 4, 14 y IV, 5, 15.

71. Cuando hay una diferencia entre el sujeto y el objeto, el que define algo y la cosa definida, se puede dar una definición. Pero el Ser es sujeto y objeto, no se puede diferenciar. No se conoce como algo distinto del conocedor y del conocer mismo.

72. Las cosas ajenas serían en este caso el cuerpo, los objetos percibidos a través de los sentidos, las emociones, los pensamientos, todo lo que es representación en la conciencia y no la conciencia misma del ser.

to, la negación del nacimiento implica la de los cinco cambios sucesivos de condición[73], ya que éstos se originan en el nacimiento. Infinito es lo más grande posible, lo inmenso y constante que es indestructible.

21. *El aspirante inteligente sólo con comprender el Absoluto debe llegar a la sabiduría. No necesita muchas palabras que fatigan la mente.*

El aspirante inteligente, después de conocer el Absoluto, sólo con eso, a partir de las instrucciones de un maestro y de las escrituras, debe llegar a la comprensión intuitiva de lo que el maestro y las escrituras le han enseñado, hasta el punto de terminar con todas las preguntas. Debe, por ejemplo, poner en práctica lo que ha comprendido, como la renunciación, la serenidad, el auto-control, el retirarse de los sentidos, la fortaleza y la concentración. No debe pensar con demasiadas palabras. Esta restricción de muchas palabras significa que pocas palabras que se refieran exclusivamente a la unidad del Ser son suficientes. La Mundaka Upanisad dice: «Medita en el Ser con ayuda de la sílaba *Aum*» (II, 2, 6) y «Elimina toda otra charla» (II, 2, 5). Porque el pensar con demasiadas palabras es muy fatigoso para el órgano del lenguaje (la mente pensante).

22. *Aquel inmenso Ser, sin origen, que es conciencia y está identificado con los órganos sensoriales y mentales, habita en el espacio del corazón*[74]*. Es el que todo lo dirige. No crece por las buenas obras ni disminuye por las malas. Es el creador de todo el que gobierna y protege a todos los seres. Es el dique que limita y mantiene separados diferentes mundos. Los* brāhmanas *tratan de conocerlo mediante el estudio de los Vedas, las ceremonias, la caridad y la austeridad que consisten en experimentar los objetos sensoriales desapegadamente. Y sólo se llega a ser sabio conociéndole. Deseando vivir en su ámbito, los monjes abandonan sus hogares. Por ello los antiguos sabios decían que no querían descendencia: «¿Qué vamos a conseguir mediante la descendencia, nosotros que hemos llegado al ámbito del Ser?». Y como se sabe renunciaron a su deseo de hijos, de riquezas, de otros mundos y vivieron una vida de monjes mendicantes. Porque el deseo de hijos, y riquezas, e incluso el deseo de otros mundos, no son más que deseos.*

73. Los cinco cambios de condición en el devenir de lo manifestado son: entrar en la existencia, crecer, empezar a decaer, deteriorarse y morir.

74. El corazón como centro mental del ser humano.

El Ser sólo puede definirse como «Ni esto, ni esto». Es imperceptible, porque nunca puede percibirse, es indestructible, pues no se puede destruir, es desapegado, pues nunca se apega a nada, ya que está libre de ataduras. No siente sufrimiento ni angustia. Al sabio no le afecta lo que expresan estos pensamientos: «hice una mala acción por esto», «hice una buena acción por esto». Ha separado ambos. Y ya no le preocupa lo que ha hecho o lo que ha dejado de hacer.

En la sección anterior que consta de versos (*mantras*) y de prosa simbólica (*brāhmana*) se han explicado las causas de la atadura y de la liberación. La esencia de la liberación se ha presentado con mucha intensidad en expresivos versos. Ahora se muestra cómo se aplica a este tema del Ser la totalidad de los Vedas. A esto nos introduce el presente párrafo. Volviendo al tema del conocimiento del Ser del que ya se ha tratado, en este capítulo se mostrará que los Vedas, con excepción de la parte que se ocupa del ceremonial, se aplican a este (conocimiento del Ser). Por tanto las palabras «inmenso», etc., vuelven a referirse a lo ya establecido. «Aquél» hace referencia a algo ya mencionado. ¿Qué es? Se indica con la expresión «que es conciencia» y es una referencia al Ser mencionado ya antes. ¿A quién se refiere? La respuesta es: Al que es conciencia y está identificado con los órganos. Este pasaje se ocupa de eliminar la duda que se presentó en el principio de las preguntas de Janaka: ¿Quién es el Ser? «[...] es conciencia y se encuentra entre los órganos vitales» (IV, 3, 7). Lo que quiere decir es: En este pasaje se ha demostrado que al estar el Ser luminoso (Ātman) libre del deseo, la acción y la ignorancia, se transforma en el Ser supremo. Y esto se afirma categóricamente en «Aquello es el Ser supremo y no otra cosa». Se habla directamente del inmenso Ser que no tiene origen. Habita en el espacio del loto del «corazón». El espacio (*ākaśa*) es la sede del intelecto. El Ser (Ātman) habita en ese espacio que contiene el intelecto. También el sentido puede ser así: El ser individual en el estado de sueño profundo habita en el incondicionado supremo Ser, llamado espacio como su verdadera esencia. Es lo que se explicó en el segundo capítulo en respuesta a la pregunta «¿Dónde estaba entonces?» (II, 1, 16).

Es el creador de todo, la vida divina (Hiranyagarbha), Indra y todo lo demás, pues todo vive a partir de Él. Se ha dicho: «Bajo la poderosa ley del Inmutable, Gāngī» (III, 8, 9). No es sólo el que dirige sino el creador de todo, la vida divina, el dios Indra y otros. La divinidad se debe algunas veces al nacimiento, como la de un príncipe ante sus vasallos, aunque ellos sean más fuertes que él. Para aclarar esto el texto dice: «el que dirige todo», el protector supremo, independientemente del cambio de los ministros y otros vasallos, lo mismo que sucede con un príncipe. Los tres atributos (dirigir, crear y proteger) son interdependientes. Y como el Ser es el que dirige todo, es Dios, ya que es sabido que quien protege a otro es la más alta autoridad, su dios y señor. Y al ser el dios de todo, es el que todo lo controla.

Por tanto, Aquello, esa infinita entidad que es conciencia, la luz que está en el corazón[75], no aumenta o mejora el estado anterior por la añadidura de nuevos atributos, mediante las buenas obras prescritas por las escrituras, ni disminuye o cae del estado anterior mediante las malas obras, las prohibidas por las escrituras, porque es uno con el Ser supremo. Por otra parte, el que dirige y protege se ocupa de los méritos y las culpas proporcionando favores o sufrimientos a los demás. ¿Por qué el Ser está absuelto de ellos? La respuesta es: Porque él es el Dios de todo, y como tiene que dirigir todas las obras, él mismo no está relacionado con esas obras. Más aún, es el que dirige a todos los seres desde la vida divina hasta una mata de hierba. Es el protector de todos los seres, es el dique, ¿qué clase de dique?, el que limita, el que hace las divisiones en castas u otros modos de vida. Es lo que expresa con las palabras «mantiene los diferentes mundos, empezando por la tierra y terminando con el mundo de la vida divina» (Hiranyagarbha), separados, distintos unos de otros. Si Dios no los separara como un dique, sus límites se borrarían. Por eso Dios y el Ser luminoso (Ātman), del cual no se diferencia, actúan como dique para mantener los mundos separados.

Aquel que conoce la verdad de todo esto llega a dirigirlo todo. Esto presenta los efectos del conocimiento del Absoluto. Toda la sección de los Vedas que se ocupa del ceremonial, excepto la que trata de los ritos que tienen sus fines materiales, es aplicable como un medio para llegar a este conocimiento del Absoluto tal como se ha presentado y con los resultados descritos antes en el capítulo presente que comienza con «¿Cuál es la luz de un ser humano?» (IV, 3, 2-6). Y cómo se hace esto es lo que se explica a continuación. En la palabra *brāhmanas* están incluidos también los *ksatriyas* y los *vaiśyas*, porque las tres castas están igualmente capacitadas para el estudio de los Vedas. Se trata de conocer esa entidad infinita, descrita antes, que sólo puede conocerse por las Upanisad mediante el estudio de los Vedas, compuesto por versos y discursos filosóficos, leyéndolos diariamente. El pasaje puede significar también: tratan de conocerlo por los versos (*mantras*) y los *brāhmanas* que se refieren a la parte ceremonial. ¿Cómo tratan de conocerlo?, «mediante las ceremonias de sacrificios», etc.

Algunos explican el pasaje como sigue: «Tratan de conocer lo que se ha revelado en los versos (*mantras*) y los *brāhmanas*». Según ellos la palabra *vedānuvacana* querría significar únicamente los Aranyakas[76], puesto que la parte del ceremonial no habla del Ser supremo. Porque la tradición dice claramente: «Aquel Ser que sólo se conoce por las Upanisad» (III, 9, 26). Además la palabra *vedānuvacana* no especifica si se refiere a todos los Vedas. Y no sería adecuado excluir una parte de ellos.

75. En el corazón significa aquí el centro del ser humano; no quiere decir que sea un sentimiento, puesto que la luz es conciencia, inteligencia y no mero sentir.

76. Los libros del bosque, literalmente; son libros con contenido simbólico y religioso como los Brāhmanas y también con contenido filosófico, pues incluyen las Upanisad. El texto que estamos estudiando es uno de ellos.

Un objetor dice: Su interpretación es también parcial porque excluye las Upanisad.

No, *le contesta el vedantín.* Esa objeción no se aplica a nuestra primera explicación, en la que no hay contradicción. Cuando la palabra *vedānuvacana* significa lectura diaria, las Upanisad están también incluidas. Por tanto, ninguna parte del sentido de la palabra se abandona. Además se utiliza todo el tiempo las palabras «ceremonia de sacrificio», etc. Para introducir esas ceremonias y otras se usa la palabra *vedānuvacana*. Por tanto, entendemos que significa ceremonias, pues la lectura diaria de los Vedas es también un rito.

El objetor pregunta: Pero ¿cómo pueden tratar de conocer el Ser por medio de ritos como la lectura diaria de los Vedas, si ellos no revelan el Ser como hacen las Upanisad?

El vedantín le responde: La objeción no tiene consistencia, porque los ritos religiosos son medios de purificación. Y sólo pueden las personas conocer con facilidad el Ser que se revela en las Upanisad cuando sus mentes están claras porque han sido purificadas por los ritos. La Mundaka Upanisad dice: «Pero al tener la mente purificada, ve por la meditación el Ser que es indivisible» (III, 1, 8). La tradición (*smrti*) dice también: «Un ser humano llega sólo al conocimiento de la verdad únicamente cuando sus malas obras se han destruido», etc. (Mbh. XII, CCII, 9).

Objeción: ¿Cómo sabe usted que los ritos religiosos regulares son para purificar?

Respuesta del vedantín: Por textos escriturales como el siguiente: «Realiza el sacrificio al Ser quien sabe esto: Esta parte específica de mi cuerpo se ha purificado por este (acto ritual) y esta otra parte de mi cuerpo ha mejorado por este otro (rito)», etc. (Ś. XI, II, 6, 13). Y todos los textos de la tradición se refieren a los ritos como purificadores. Por ejemplo el pasaje «Los cuarenta y ocho actos de purificación», etc. (cf. Gau. VIII, 22). El Bhagavad Gītā dice también: «No se deben abandonar los actos de sacrificio, caridad y austeridad. Deben practicarse porque son, en verdad, medios de purificación para el sabio» (XVIII, 5) y «Todos ellos saben lo que es el sacrificio y por él se purifican» (IV, 30). Entre los actos rituales unos se realizan con cosas y otros consisten en conocimientos, pero en ambos casos conducen a la pureza. Y quien tiene una mente clara porque se ha purificado obtendrá espontáneamente el conocimiento de la verdad. Por eso se ha dicho: «Tratan de comprender mediante actos rituales». Por la caridad se destruyen las culpas y se incrementan los méritos. La palabra «austeridad» significa sin distinción todas las formas de ascetismo incluyendo incluso el *kricchra* y el *cāndrāyana*[77]. Y se expresa en la frase «consiste en experimentar los objetos sensoriales desapa-

77. *Kricchra* y *cāndrāyana* son dos ejemplos de ejercicios de ascetismo extremo. Están relacionados con la cronología del año lunar y la obtención de alimentos.

sionadamente». Esa contención en el experimentar es el verdadero sentido de la palabra *anāśaka,* que podría (por purificación) conducir al conocimiento del Ser, y no el padecer hambre, lo que únicamente puede llevar a la muerte. Los conceptos «estudio de los Vedas», «actos rituales», «caridad» y «austeridad» se refieren a todos los ritos regulares sin excepción. Por tanto, todo el conjunto de los ritos regulares, y no sólo los que tienen una finalidad material, sirven como medios para la liberación a través de la obtención del conocimiento del Ser. Y vemos así que la sección de los Vedas que trata del conocimiento tiene la misma importancia que la que trata de los ritos.

Únicamente conociendo Aquello, el Ser, tal como se ha definido en la sección anterior, en el camino mencionado antes, se llega a ser sabio, una persona reflexiva, un yogui. Únicamente por el conocimiento de Aquello y no por otro se llega a ser sabio. Se podría argumentar que se es sabio también cuando se conocen otras cosas. ¿Por qué se dice entonces que sólo con Aquello? Nuestra respuesta es: Es cierto, se puede ser erudito conociendo otras cosas, pero no específicamente sabio. Podría alguien llegar a ser un ritualista. Pero al conocer el Ser que sólo puede conocerse por las Upanisad se es un auténtico sabio y no un ritualista. Por tanto, se indica la única manera de llegar a ser un sabio en la indicación del texto. La acción es imposible cuando se conoce el Ser[78], como se indica en la expresión «¿Qué podría verse y a través de qué?». Sólo la serena reflexión puede tener lugar entonces. Por eso, deseando o buscando únicamente este ámbito, el propio Ser, los monjes renuncian a sus hogares. Quiere decir exactamente que se retiran y renuncian a todos los actos rituales[79].

Por la afirmación «deseando únicamente este mundo» entendemos que aquellos que buscan los tres mundos externos[80] no están incluidos en la vida de renunciante, pues quien reside en la región de Benarés y desea llegar a Hardwar[81] no viaja en dirección al este. Por tanto, los medios adecuados para los que desean los tres mundos externos son los ritos religiosos y la meditación en Brahman condicionado[82], ya que la tradición dice: «El mundo de los hombres ha de ser conquistado a través del hijo y no por otros ritos», etc. (I, 5, 16). Por lo tanto aquellos que lo desean (este mundo) no deben rechazar medios como el sonido y abrazar la vida de renunciante, porque esta última no es un

78. Se refiere el texto a la acción condicionada o a los ritos que se hacen para conseguir algo, lo que implica dar realidad a lo que está separado del Ser. Tras el descubrimiento de la verdad del Ser, la acción es espontánea, libre de intereses, de apego a los resultados, es incondicionada.

79. Renuncian a toda acción para conseguir algo como los actos rituales y en general la conducta convencional prescrita.

80. El mundo terrestre, el mundo intermedio de los antepasados y el mundo de los cielos.

81. Hardwar es una ciudad situada en el norte de la India.

82. Meditación en Dios, en un Ser con atributos, condicionado, manifestado, o en la llamada «conciencia cósmica» o «mente universal».

medio (para lo que ellos buscan). Por eso la afirmación «Deseando vivir en su ámbito los monjes abandonan sus hogares» es correcta. Se alcanza el ámbito del Ser viviendo en el propio Ser después de eliminada la ignorancia. Así la persona que anhela ese ámbito del Ser debería abandonar todas las actividades que no son medios directos para ellos, como el sonido o los demás medios para conseguir los tres mundos externos. Porque los actos rituales que conducen a conseguir el nacimiento de un hijo, por ejemplo, no son medios para llegar al Ser. Y ya hemos mencionado la contradicción que implican por basarse en una imposibilidad.

Por tanto, cuando se anhela el ámbito del Ser se renuncia a los hogares, lo que quiere decir que se evitan todos los ritos. Lo mismo que una persona que busca los tres mundos externos, tener un hijo o cosas así, experimenta los medios requeridos para ello, la persona que conoce algo sobre el Absoluto y desea tomar conciencia de ese ámbito del Ser indudablemente experimentará la vida de renunciante que consiste en la cesación de todos los deseos.

¿Por qué los que buscan el ámbito del Ser renuncian en particular a sus hogares? El texto da la razón mediante un pasaje de alabanza. La razón para la vida de renuncia es ésta: los antiguos sabios, antiguos conocedores del Ser, se dice que no desean hijos ni ritos o meditaciones en Brahman condicionado. La palabra «hijos» sugiere los tres medios para los tres mundos externos. En otras palabras, no se esfuerzan por tener hijos, etc., como medios para esos tres mundos. Se podría objetar que deben practicar la meditación en Brahman condicionado mientras no puedan renunciar a los deseos por la fuerza de Aquello únicamente. La respuesta es: No. Porque se excluyen (una cosa y otra). Para ser explícito: En los pasajes «El religioso *brahman* se aleja de quien le ve como diferente del Ser» (II, 4, 6 y IV, 5, 7). Incluso la meditación en Brahman condicionado se excluye, porque a este último se le considera incluido en la palabra «todos». Incluso: «Cuando no se ve nada más», etc. (Ch. Up. VII, 24, 1). Y porque se prohíbe ver en el Absoluto (Brahman incondicionado) diferencias entre lo anterior y lo posterior, lo interior y lo exterior, en el pasaje «No tiene causa ni efecto, ni interior ni exterior» (II, 5, 19). Y también: «¿Qué se podría ver [...] conocer, y a través de qué?» (II, 4, 14 y IV, 5, 15). Por lo tanto no hay otro motivo para renunciar a los deseos, excepto el descubrimiento del Ser.

¿Cuál era su intención? Pensaron: ¿Qué objetivo o resultado conseguiremos mediante los hijos, teniendo en cuenta que son medios para alcanzar el mundo externo y ese mundo no existe aparte de nuestro propio Ser? Si todas las cosas son nuestro propio Ser y si nosotros somos el Ser de todas las cosas, si Aquello es nuestro Ser, no se puede producir, conseguir, modificar o mejorar por ninguna clase de medios.

Los actos que purifican al que realiza las ceremonias sacrificiales al Ser sólo afectan a su identificación con el cuerpo y los órganos. Porque la tradición revelada habla de la relación entre el todo y una parte, etc., referente a

ellos (al cuerpo y los órganos sensoriales y mentales): «Esa parte específica de mi cuerpo ha sido purificada por este (rito)», etc. (Ś. XI, II, 6, 13).

Quien ve el Ser como conciencia pura, siempre el mismo y sin ruptura, no puede meditar en la purificación o mejorar en base a la relación entre el todo y una parte. Por eso no alcanzará nada a través de medios como los hijos. Sólo la persona ignorante obtiene resultados por esos medios. Porque un hombre que ve agua en un espejismo intentará beberla, mientras otro que no ve allí sino un desierto, no se inclinará, sin duda, (a beber). De la misma manera, quien ve la verdad, el ámbito del Ser, no correrá tras las cosas que se pueden conseguir como hijos, etc., ya que las cosas son como espejismos, son lo objetos de la visión defectuosa del ignorante. Ésa era su idea. Se expresa así: Nosotros, los observadores de la verdad, los que han llegado al Ser que está libre de hambre, etc., y no se modifica por las buenas o malas obras, hemos deseado este resultado, este ámbito. No hay medios que desear para descubrir el Ser, que está libre de todos los atributos relativos, de fines o de medios. Los medios se buscan para conseguir algo que es alcanzable. Si se buscara por ciertos medios el conseguir alguna cosa inalcanzable sería como bañarse en la tierra creyendo que se trata de agua, o también sería como buscar las huellas de los pájaros en el cielo.

Por eso los que conocen al Absoluto después de haberlo descubierto son los que deberían renunciar a sus hogares y no involucrarse en ritos. Porque los antiguos conocedores del Absoluto, sabiendo esto, no desean hijos. A continuación se describe lo que hicieron después de condenar estos actos de intercambio con el mundo de fines y medios que conciernen al ignorante: Según se dice, renunciaron a sus deseos de hijos, de riquezas y de otros mundos y vivieron como monjes mendicantes, etc. Todo esto se ha explicado ya[83].

Por lo tanto, al anhelar el ámbito del Ser, los monjes renuncian a sus hogares, es decir, deben renunciar a ellos. Se trata de una prescripción y armoniza con la alabanza (que sigue). La frase que proporciona una alabanza no tiene por sí misma la fuerza de ensalzar el ámbito del Ser, puesto que el verbo «renunciar» se alaba en el pasaje siguiente: Si la frase anterior fuera una alabanza, no requeriría otra alabanza. Los antiguos sabios renunciaron a sus hogares abandonando los ritos con miras a obtener hijos, etc. Y por eso las personas de nuestro tiempo renuncian también a ellos, es decir, deben renunciar a ellos. Si reconstruimos entonces el pasaje, el verbo «renunciar» no tiene fuerza para ensalzar el ámbito del Ser. Hemos explicado esto sobre la base de que el verbo está conectado, según la tradición, con el mismo sujeto de ese «conocer». Además el verbo «renunciar» se usa aquí en «el estudio de los Vedas», etc.

El estudio de los Vedas y otros actos, que se experimentan como medios para descubrir el Ser, deben tomarse literalmente, y no como alabanza, e in-

83. En III, 5, 1.

cluso la renuncia al hogar, que se ha mencionado junto con ellos como medios para llegar al ámbito del Ser, no puede ser una mera alabanza. Y la tradición hace una distinción también entre los resultados. Las palabras «sólo conociendo Aquello», el ámbito del Ser, separan el Ser como un resultado distinto de otros resultados, los mundos externos, lo mismo que se hace en el pasaje «Este mundo se consigue sólo por el sonido y no por otro rito, y el mundo de los antepasados mediante ritos» (ver I, 6, 16). Tampoco el verbo «renunciar» es un elogio del ámbito del Ser, como si se tratara de algo ya conocido. Además, como rito principal, el mismo requiere un elogio. Más aún, una alabanza sólo se puede presentar en el texto una sola vez. Por tanto es un simple error el considerarlo como un atributo del ámbito del Ser.

La renunciación al ser, un acto, tampoco puede realizarse como si fuera una simple alabanza. Y si a pesar de que es un acto se considera como un elogio, entonces ritos como el de la luna nueva y la luna llena, que tienen que realizarse, podrían incluso ser elogios. Tampoco se considera que la renunciación ha de experimentarse en cualquier lugar, fuera de este tema, en cuyo caso podría estar aquí presentada como una alabanza. Y si de todas formas se considera que la renunciación se experimenta en cualquier lugar, aquí tendría que considerarse en sentido directo, pues no es posible ningún otro lugar. Y si se considera que la renunciación la experimentan los que no están capacitados para ningún rito, entonces actos como el trepar a los árboles pueden considerarse también prescripciones adecuadas. Porque en ambos casos se trata de algo desconocido como una obligación bajo ciertas circunstancias. Por tanto no existe la más mínima ocasión de que éste sea un texto de alabanza.

Se podría preguntar: Si sólo se desea el ámbito del Ser, ¿por qué no efectuar obras como medios para alcanzarlo?, ¿qué ventaja hay en la renunciación? La respuesta es: Porque ese ámbito del Ser no tiene ninguna conexión con las obras. El Ser, por el que renuncian a sus hogares, no está en relación con ninguna de las cuatro clases de obras como las producidas ni como medio ni como fin. Por eso es Aquello que se ha definido como «Ni esto, ni esto». Es imperceptible, porque nunca es percibido. Ésta es la descripción del Ser. Porque se ha establecido tanto por la evidencia de las escrituras como por la razón, concretamente en este diálogo entre Janaka y Yājñavalkya, que el Ser definido antes no está conectado con las obras ni con sus resultados y sus medios. Es distinto de todos los atributos relativos, está más allá del hambre, etc., sin densidad, sin origen, sin deterioro, inmortal, imperecedero, libre del miedo, es conciencia idéntica a sí misma como un terrón de sal, auto-luminoso, uno sin segundo, sin antes o después, sin dentro o fuera.

Por tanto, después de descubrir el Ser como uno con el propio Ser no se realizan más obras (condicionadas). El Ser es indiferenciado. Quien tiene ojos no cae en un pozo o se clava una espina andando por el camino. Además, todos los resultados de las obras están incluidos en los del conocimiento de la verdad. Y ningún sabio sufre por una cosa que puede tener sin ningún esfuer-

zo. «Si tiene miel, cerca, a la mano, ¿para qué ir por ella a la montaña? Si el objeto deseado se ha alcanzado ya, ¿qué persona con sentido común lucharía aún por él?». El Bhagavad dice también: «Toda acción culmina en la obtención del conocimiento de la verdad» (IV, 33). Y aquí también se ha afirmado que todos los demás seres viven en pequeños fragmentos de la plenitud suprema que es accesible al que conoce al Absoluto. Por eso este último no tiene que realizar obras (condicionadas).

El sabio que ha abandonado los deseos, después de tomar conciencia del Ser que se ha definido «Ni esto, ni esto», como su propio Ser, vive identificado con Él. Por tanto, y son para completar la frase, al que conoce la verdad y está identificado al Ser, nunca le afectan los pensamientos que se acaban de mencionar. ¿Y cuáles son esos pensamientos? Son los siguientes: «hice una mala acción por esto», por ejemplo la dedicación al cuerpo. Mi acto fue despreciable. Ese acto culpable me llevará al infierno. Este arrepentimiento que se presenta al que ha hecho algo equivocado no afecta al sabio que se ha identificado con el Ser, definido como «Ni esto, ni esto». Del mismo modo: «hice una buena acción como un rito religioso o un acto de caridad deseando los resultados, por lo que experimentaré la satisfacción que les corresponde en otro cuerpo». Tampoco este tipo de alegría le afecta. El que conoce al Absoluto ha superado ambas, tanto las buenas acciones como las malas. Y por eso, un renunciante que conoce al Absoluto ha destruido las dos clases de obras, las pasadas y las de la vida presente. Y no está involucrado en otras nuevas (del futuro). Incluso las cosas que se han efectuado, como los ritos regulares, o las que no se han hecho, las que se han omitido, no le preocupan. El que ignora el Ser es el que está afectado por las acciones realizadas, por recibir sus resultados, y por las no realizadas, por las consecuencias adversas que pueden sobrevenir. Pero el que conoce el Absoluto quema todas las obras en las brasas del fuego del conocimiento del Ser. Y la tradición revelada dice: «Lo mismo que un flameante fuego convierte las maderas en cenizas» (B. Gītā IV, 37). En cuanto a las obras que ocasionaron el cuerpo presente, actuaron fuera de la experiencia actual. Por tanto el que conoce al Absoluto no está en conexión con las obras.

23. *Esto se ha expresado en el verso siguiente:*
La eterna gloria del que conoce el Absoluto
es que no crece ni disminuye con sus obras.
Ésa es la única gloria que se ha de conocer.
Y al conocerla, las malas obras no te tocan.

Por tanto, el que ha comprendido esto se vuelve sereno, controlado, interiorizado, paciente, concentrado, ya que ve el Ser en su propio ser. Ve todo como el Ser. El mal no le afecta, porque trasciende todo mal. El mal no le preocupa porque él destruye todo el mal. Es un co-

nocedor del Absoluto libre de culpas, de impurezas y de dudas. Ése es el ámbito del Absoluto, emperador, y tú has llegado a él, dijo Yājñavalkya. Y Janaka le contestó: «Te doy el imperio de los Videha y a mí mismo con él para servirte».

Lo que el texto *brāhmana* afirmó: «se ha expresado en el verso siguiente»: Aquello definido como «Ni esto, ni esto», es la eterna gloria del que conoce el Absoluto, el que ha abandonado todos los deseos. Las demás glorias se deben a las obras, por lo que no son permanentes. Sin embargo esta gloria es diferente, es eterna, porque es esencial. ¿Por qué es eterna? La razón se da en «no crece ni disminuye con las obras». No se encuentra bajo el cambio que se llama crecimiento por las buenas obras, ni está tampoco bajo el cambio llamado deterioro por las malas obras. Y como todos los cambios posibles tienen por causa el crecimiento o el deterioro, todos se niegan en esos dos epítetos. Por lo que aquella gloria es eterna, al no cambiar. Ésa es por tanto la única gloria que se ha de conocer. La palabra *pada* significa literalmente aquello que se ha de alcanzar o conocer, y aquí se refiere únicamente a la esencia de esa gloria. Hay que conocerla. Y ¿qué sucederá al conocerla? La respuesta se da en «al conocerla, las malas obras no le tocan». Están incluidas tanto las malas como las buenas, porque para quien conoce el Absoluto todas son malas.

Como la gloria del que conoce el Absoluto no está en relación con las obras y se define como «Ni esto, ni esto», el que la descubre se vuelve controlado, separado de las actividades de los órganos externos (los sentidos), sereno, desinteresado por los deseos del órgano o la mente, interiorizado, libre de todos los deseos, como un renunciante, paciente, indiferente a los pares de opuestos (al placer y al dolor, etc.), concentrado, alcanzando el equilibrio en el movimiento de los órganos y la mente. Es lo que se afirmó antes con estas palabras: «Al conocer todo sobre la fuerza del conocimiento de la verdad y su estudio»[84] (III, 5, 1). Y ve el Ser, su auténtica conciencia, en su propio ser, cuerpo y órganos. ¿Ve el Ser únicamente en el cuerpo? No. Ve todo como el Ser, ve que no hay nada aparte del Ser, ni siquiera la extensión de un cabello. Y por esta reflexión se hace sabio, renunciando a los tres estados de vigilia, sueños y sueño profundo.

El mal, que incluye los méritos y las culpas, no afecta al que conoce al Absoluto, el que ha tomado conciencia de Él, por el contrario, trasciende todo mal, al ser consciente de ello como su Ser. El mal que se refiere a lo que se ha hecho o se ha dejado de hacer no le preocupa porque produce el resultado deseado o porque genera culpa, sino que él, el que conoce el Absoluto, destruye todo mal, lo quema en las brasas del fuego de la concienciación del Ser de todo. El que le conoce así, queda libre de faltas, sin méritos ni culpas,

84. La frase completa es: «Al conocer todo sobre la fuerza del conocimiento de la verdad y su estudio, se hace contemplativo». Quiere decir que la comprensión es realizadora.

sin impurezas, libre de deseos, libre de dudas, es un conocedor del Absoluto, con la firme convicción de que él es el Ser de todo, el más elevado Absoluto.

Una persona así, con este estado, es conocedor del Absoluto (Brahman) en el sentido directo de la palabra. Antes de vivir en este estado de identidad con el Absoluto, su esencia absoluta tenía un sentido indirecto. La identidad con el Ser de todo es el ámbito del Absoluto, el mundo que es el Absoluto (Brahman) en el sentido directo de la palabra, no a modo de metáfora.

Emperador, tú has llegado a él, a ese ámbito que está libre del miedo y ha sido definido como «Ni esto, ni esto», dijo Yājñavalkya. Janaka, identificado entonces con el Absoluto, ayudado a alcanzar el estado del Absoluto (Brahman) dijo: «te doy el imperio de los Videha, la totalidad de mis dominios, y a mí mismo con él, con ese imperio para servirte». La conjunción *y* muestra que el término «mí mismo» está en conexión con el verbo «dar».

El tema del conocimiento del Absoluto ha terminado, junto con sus ramas y sus efectos, incluida la renunciación. La finalidad más elevada del ser humano está tratada por completo (en este tema). Lo máximo a lo que un ser humano puede llegar es a esta culminación, que es la meta suprema, el más alto bien. Alcanzándola se consigue todo lo que puede ser conseguido y se llega a ser un conocedor del Absoluto. Es la enseñanza de la totalidad de los Vedas.

24. *Es el gran Ser sin origen, el que se alimenta del alimento, el que distribuye los bienes. El que lo conoce así, recibe esos bienes.*

El gran Ser sin origen que se ha presentado en la narración de Janaka y Yājñavalkya es el que se alimenta de todo alimento, por vivir en todos los seres, y el que da los bienes, los frutos de las acciones de todo (lo que se hace) en otros mundos, el que pone en contacto a todos los seres con los resultados de sus respectivas obras. El que conoce al Ser sin origen, se alimenta del alimento y da los bienes, tal como se ha descrito antes, cubierto por los dos atributos, el de alimentarse y el de Ser de todos los seres, recibe todo los bienes. Porque la totalidad de los frutos de las obras de todos los seres humanos son su mismo Ser.

También puede tener este otro significado: Se debe meditar en el Ser cubierto por esos atributos incluso en el caso de una persona que quiere resultados visibles. Por esa meditación se llega a ser el que se alimenta del alimento y el que recibe los bienes. Es lo mismo que decir: Se conecta con los resultados visibles, con el poder de alimentarse plenamente y con las vacas, los caballos, etc.

25. *Es el gran Ser sin origen, sin deterioro, inmortal, imperecedero, libre y absoluto. El Absoluto está libre de todo temor. El que le conoce así llega a ser el Absoluto libre de temor.*

Lo principal de la Upanisad se sintetiza aquí, en este párrafo, que es tanto como decir que ésta es la esencia de toda la Upanisad. Es el gran Ser sin ori-

gen, sin deterioro, que no desaparece, inmortal, por no tener deterioro. Lo que nace y se deteriora, muerte. Mientras Él, que es indestructible por no tener origen ni deterioro, necesariamente es imperecedero. Y esto quiere decir que está libre de aquellos tres cambios de condición[85] y sus efectos: el deseo, las obras, el error, que no son sino formas de la muerte. Y al poseer los anteriores atributos, carece de temor. Además, el temor es efecto de la ignorancia. Y por la negación de los efectos a vez de los cambios de condición, se entiende que la ignorancia queda negada también. ¿Cuál es el Ser libre de temor que posee los atributos mencionados antes: el de lo Absoluto, lo inmenso, lo infinito? El Absoluto está en verdad libre de temor. Esto es un hecho evidente. Por tanto se puede decir que el Ser cubierto con los anteriores atributos es el Absoluto.

El que conoce al Ser descrito como el Absoluto libre de temor llega a ser el Absoluto libre de temor. Éste es el propósito de toda la Upanisad en pocas palabras. Y las ideas de proyección, mantenimiento, disolución, etc., lo mismo que las de las acciones y sus factores y resultados, se han superpuesto al Ser para conducir a este propósito. Aquí, mediante la negación, al eliminar los atributos superpuestos por el proceso «Ni esto, ni esto», la verdad se ha puesto al descubierto.

Para explicar la naturaleza de los números del uno a cientos de miles de millones, se superponen ciertos signos llamados uno de ellos, uno, otro diez, otro cien y otro mil y así sucesivamente. Y al hacer eso sólo se expone la naturaleza de los números pero no se dice nunca que los números sean los signos. Y también para enseñar el alfabeto se recurre a una combinación de hojas, (de papel), tinta, signos, etc., y mediante ellos se explica la naturaleza de las letras, pero nunca se dice que las letras sean la hoja, la tinta, los signos, etc. Lo mismo sucede al exponer aquí la entidad única, el Absoluto a través de distintos sentidos, como el de proyección (del universo). Y al eliminar aquí las diferencias creadas por esos hipotéticos sentidos, la verdad ha quedado reducida a «Ni esto, ni esto».

En este párrafo concluye el conocimiento de la verdad junto con sus resultados, definido anteriormente como indiferenciado.

QUINTO *BRĀHMANA*

DIÁLOGO ENTRE YĀJÑAVALKYA Y MAITREYĪ

En el *Madhu-kānda*, en el que predominan las proposiciones escriturales, ya se ha establecido la verdad acerca del Absoluto. En los capítulos que se refieren a Yājñavalkya, en los que el razonamiento predomina, se trata el mismo tema en forma de debate situando las dos posiciones opuestas al tema.

85. En el comentario al aforismo 20 de este mismo capítulo Śankara mencionó cinco cambios de condición (ver nota 69). Aquí sólo señala tres seguramente simplificándolos en nacer, desarrollarse (que incluye crecer, decaer y deteriorarse) y morir.

En el cuarto *Brāhmana* se ha argumentado y se ha llegado a una conclusión mediante las preguntas y las respuestas entre maestro y discípulo. Aquí, en esta sección que se refiere a Maitreyī, se presenta una visión del mismo tema como conclusión. Y es éste el método adoptado por las autoridades en lógica como se afirma en la siguiente definición: «La repetición de una proposición tras haber establecido la razón es la conclusión» (Gau. N. I, 1, 39). Puede explicarse así también: El conocimiento del Ser junto con la renunciación que ha sido presentado como medio para la inmortalidad en el *Madhukānda* se establece por vía de razonamiento en los capítulos de Yājñavalkya que se ocupan de esto.

Queda establecido por tanto por las escrituras y por argumentación racional que el conocimiento del Ser junto con la renunciación es el medio para llegar a la inmortalidad. Por eso los que buscan la inmortalidad y creen en las escrituras deben adoptar estos medios porque algo que está establecido por las escrituras y el razonamiento merece credibilidad por ser una verdad universalmente comprobada. En cuanto a la explicación de las palabras en esta sección debe entenderse igual que en el segundo *adhyāya*[86]. Explicaremos sólo los aspectos que no hayan sido explicados.

1. *Entonces se decía que Yājñavalkya tenía dos esposas: Maitreyī y Kātyāyanī. Maitreyī se interesaba en dialogar sobre el Absoluto, mientras Kātyāyanī se ocupaba sólo de las tareas propias de su condición. Un día Yājñavalkya decidió entrar en un estado de vida diferente.*

La palabra *atha* indica una secuencia después de haber sido presentadas las razones en la parte anterior dedicada al razonamiento. Y en esta sección referida a Maitreyī que consta principalmente de proposiciones escriturales concluye el tema tratado en la sección anterior. La partícula *ha* («se decía») se refiere a un pasado circunstancial. El sabio Yājñavalkya se decía que tenía dos esposas, una se llamaba Maitreyī y la otra Kātyāyanī. Una de ellas, Maitreyī, se interesaba en dialogar sobre el Absoluto, mientras Kātyāyanī se ocupaba sólo de las tareas propias de su condición de ama de casa. Un día Yājñavalkya decidió entrar en otra vida diferente de la que estaba viviendo como amo de casa, es decir, la vida monástica.

2. *Maitreyī, querida, dijo Yājñavalkya: Voy a renunciar a esta vida por la de renunciante*[87]*. Deja que me despida de ti y de Kātyāyanī.*

86. Este diálogo es análogo al diálogo del segundo *adhyāya*, cuarto Brāhmana.

87. La sociedad hindú prescribía un estado de vida retirado en el bosque para meditar. Se realizaba al final de una vida activa como padre de familia. De ermitaño se podría pasar a renunciante o renunciar directamente.

Se dirigió a su esposa más antigua por su nombre diciendo: Voy a renunciar a esta vida de amo de casa, Maitreyī. Deja, si tú lo deseas, que me despida de ti y de Kātyāyanī. Todo esto se ha explicado ya.

3. *Y Maitreyī dijo: Si la tierra entera con todas sus riquezas fuera mía, ¿eso me haría inmortal? No, contestó Yājñavalkya. Tu vida sería como la de las gentes que poseen muchas propiedades, pero no se puede esperar la inmortalidad por las riquezas.*

4. *Entonces Maitreyī dijo: ¿Qué puedo hacer con algo que no me hace inmortal? Háblame de lo que tú sabes, sólo de eso.*

Al dirigirse a ella, Maitreyī dijo: Si la tierra entera con todas sus riquezas fuera mía, ¿me haría inmortal con ello, realizando actos rituales y por la riqueza, o no? No, contestó Yājñavalkya. Ya se ha explicado.

5. *Yājñavalkya dijo: Has sido mi amada y amado es para mi corazón lo que ahora me dices. Te lo explicaré. Y mientras te lo explico, medita en ello.*

6. *Él dijo: No por amor al esposo se ama al esposo, sino por amor al Ser. No por amor a la esposa se ama a la esposa, sino por amor al Ser. No por amor a los hijos se ama a los hijos, sino por amor al Ser. No por amor a las riquezas se aman las riquezas, sino por amor al Ser. No por amor a los animales se ama a los animales, sino por amor al Ser. No por amor a los* brāhmanas *se ama a los* brāhmanas, *sino por amor al Ser. No por amor a los* ksatriyas *se ama a los* ksatriyas, *sino por amor al Ser. No por amor a los mundos se aman los mundos, sino por amor al Ser. No por amor a los dioses se ama a los dioses, sino por amor al Ser. No por amor a los Vedas se aman los Vedas, sino por amor al Ser. No por amor a los seres se ama a los seres, sino por amor al Ser. No por amor a todo se ama todo, sino por amor al Ser. Querida Maitreyī, se debe tomar conciencia del Ser, escuchar sobre Él, reflexionar sobre Él, meditar en Él. Porque cuando se es consciente del Ser, escuchándolo, reflexionando y meditando en Él, todo se conoce.*

¿Cómo se debe tomar conciencia del Ser? Primero escuchando lo que sobre Él dicen el maestro y las escrituras, luego, reflexionando en ello, dialogando y razonando. El escuchar se hace a partir de las escrituras (y el maestro), la reflexión mediante el razonamiento. Y por último se medita en Él,

descubriéndolo tal como es, no de otra forma. ¿Qué sucede entonces? Todo eso que es distinto del Ser se sabe que no es nada más que el Ser[88].

7. *Los* brāhmanas *abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Los* ksatriyas *abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Los mundos abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Los dioses abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Los Vedas abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Los seres abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Todos abandonan a quien les ve como diferentes al Ser. Porque esos* brāhmanas, *esos* ksatriyas, *esos mundos, esos dioses, esos Vedas, esos seres y todos son el Ser.*

Ellos abandonan a aquella persona que no ve correctamente, separándolo desde la absoluta indiferencia del Ser, por su ofensa de mirarlos como diferentes del Ser. Ésta es la idea.

8. *Cuando se toca un tambor, no se pueden distinguir las diferentes notas en particular, sino que se incluyen en la nota general del tambor o en el sonido general producido por las diferentes clases de golpes.*

9. *Cuando se toca una «concha», no se pueden distinguir las diferentes notas en particular, sino que se incluyen en la nota general de la concha o en el sonido general producido por las diferentes clases de soplidos.*

10. *Cuando se toca una* vīṇā *no se pueden distinguir las diferentes notas en particular, sino que se incluyen en la nota general de la* vīṇā *o en el sonido general producido por las diferentes maneras de tocarla.*

11. *Del fuego encendido con leña húmeda se producen distintas clases de humo. Así mismo, querida, el Rig-Veda, Yagur-Veda, Sāma-Veda, Atarvāngirasa, la historia, la mitología, las artes, las Upanisad, los versos de sentencias, los aforismos, las aclaraciones y explicaciones, los actos sacrificiales, las ofrendas y todos los seres son en total la respiración de la Realidad infinita. Son la respiración del Ser.*

88. Śankara está diciendo que todo se conoce en el Ser y por el Ser ya, que no hay otra cosa. Cuando se toma conciencia del Ser se conoce lo real. Mientras al percibir otras cosas sólo se conocen apariencias. El conocer lo que se percibe como distinto del Ser como meras apariencias del Ser es discernimiento (*viveka*).

En el segundo *adhyāya* se ha establecido virtualmente mediante la descripción de los mundos como la respiración del Ser supremo que todos esos objetos cuyo sentido estaba implícito (en la palabra «mundos») son también su respiración. Por lo que no se han mencionado separadamente. Pero como aquí se quiere sintetizar la importancia de todas las escrituras, se ha hecho necesario explicitar el sentido que estaba implícito. Por eso se mencionan por separado los mundos y todo lo demás.

12. *El océano es la meta de todas las aguas, la piel es la meta de toda clase de tactos, la nariz es la meta de todos los olores, la lengua es la meta de todos los sabores, los ojos son la meta de todos los colores, el oído es la meta de todos los sonidos, la mente pensante es la meta de todos los pensamientos, la razón es la meta de todos los conocimientos, las manos son la meta de toda clase de trabajos, el órgano de la generación es la meta de toda clase de experiencias placenteras, el ano es la meta de todos los excrementos, los pies son la meta de todos los movimientos, el órgano del lenguaje es la meta de todos los Vedas.*

13. *Un terrón de sal no tiene exterior ni interior, todo él es pura sal en sabor, así también el Ser sin interior ni exterior es sólo pura conciencia. Se expresa a partir de los elementos, y (su separación) se acaba al destruirse ellos. Después de alcanzar (la unidad) ya no se tiene conciencia*[89]*. Esto es lo que digo, querida. Así habló Yājñavalkya.*

Cuando todos los efectos se han destruido mediante el conocimiento, el Ser permanece como un terrón de sal sin interior ni exterior, todo él pura conciencia. Anteriormente tenía una conciencia particular por la particular combinación con los elementos. Cuando esa conciencia particular y su causa: la combinación con los elementos, ha sido disuelta a través del conocimiento de la verdad, «después de llegar a (la unidad) ya no hay más conciencia». Eso es lo que Yājñavalkya dice.

14. *Maitreyī dijo: Con esto me has dejado llena de confusión. No he comprendido nada. Él dijo: En realidad yo no he dicho nada confuso. El Ser es inmutable e indestructible, querida.*

Ella dijo: Con esto, en este asunto de la conciencia pura, me has dejado llena de confusión, me has confundido al decir: después de llegar (a la unidad)

89. Quiere decir que no se tiene «conciencia de algo», lo que implicaría dualidad. No se refiere a la pérdida de lucidez.

no hay más conciencia. Y no he comprendido nada, no he entendido con claridad al Ser que me has descrito. Él dijo: En realidad yo no he dicho nada confuso. Porque el Ser del que tratamos es imperecedero, indestructible, querida Maitreyī. Quiere decir que no está sujeto a destrucción ni en forma de cambio ni por extinción.

15. *Porque cuando parece que hay dualidad entonces se ve algo, se huele algo, se saborea algo. Pero cuando para el que conoce al Absoluto todas las cosas son el Ser, entonces ¿qué habría que ver y con qué, qué habría que oler y con qué, qué habría que saborear y con qué, qué habría que hablar y con qué, qué habría que oír y con qué, qué habría que pensar y con qué, qué habría que tocar y con qué, qué habría que conocer y con qué? ¿Con qué se podría conocer todo lo que es conocido? El Ser es Aquello que se ha definido como «Ni esto, ni esto». Es imperceptible, porque nunca se percibe, indestructible porque nunca se destruye, intocable porque nunca ha sido tocado, sin trabas, nunca siente dolor ni sufre. ¿A través de qué, Maitreyī, podría conocerse al conocedor? Ya se te ha dado la enseñanza, Maitreyī. Ésta es, en verdad, la inmortalidad, querida. Y al decir esto Yājñavalkya la dejó.*

En los cuatro capítulos se ha presentado uno y el mismo ser como el Ser supremo. Pero los medios para llegar a Él han sido varios. La meta de todos ellos, en todos los lugares es el Ser al que se refiere el segundo *adhyāya* con estas palabras: «la definición es: "Ni esto, ni esto"» (II, 3, 6). Esto mismo se afirmó en el tercer capítulo, en el diálogo entre Śākalya y Yājñavalkya, donde la muerte se presentaba como una apuesta. Y al final del tercer capítulo próximo al diálogo entre Janaka y Yājñavalkya, y también aquí como conclusión de la Upanisad, se dice lo mismo. Para demostrar que los cuatro capítulos (*adhyāya*) enteros estaban dedicados exclusivamente al Ser, y que no había ningún otro sentido entremezclado, se concluye con las palabras «El Ser es Aquello que se ha definido como "Ni esto, ni esto"», etc.

Y aunque la verdad se presente en cien maneras distintas, el Ser es la última palabra de todo, al que se llega por el proceso «Ni esto, ni esto». Y no se ve nada más ni por razonamiento ni por las afirmaciones escriturales. Por tanto el conocimiento del Ser mediante el proceso «Ni esto, ni esto» y la renuncia a todas las cosas son los únicos medios para llegar a la inmortalidad. Y con objeto de llevarnos a esa conclusión dice el texto: Ésta es, en verdad, la toma de conciencia del Ser, el uno sin segundo, por el proceso de eliminación «Ni esto, ni esto» es la inmortalidad, querida Maitreyī, y es independiente de cualquier método auxiliar. Es aquello por lo que me preguntabas al decir: «Háblame de lo que tú sabes, sólo de eso». Háblame de lo que tú has descubierto.

Al decir eso, al describir el conocimiento del Ser y los medios para llegar a la inmortalidad a su amada esposa Maitreyī, ¿qué hizo Yājñavalkya? Hizo lo que se había propuesto al principio cuando dijo: «Voy a renunciar a esta vida». La dejó y se hizo un renunciante (*sannyāsi*). La conversación sobre el conocimiento del Absoluto que culmina en la renunciación ha terminado. Ésta es toda la enseñanza, lo que enseñan los Vedas, es la última meta, el último fin al que puede aspirar un ser humano, su más elevado bien[90].

Aquí vamos a reflexionar para llegar a una clara concepción del sentido de las escrituras, pues se encuentran varias proposiciones conflictivas en ellas. Por ejemplo los textos siguientes indican que sólo hay un orden de vida (la de amo de casa): «Se debería hacer la ceremonia del fuego (*Agnihotra*) de por vida» (Ba.), «Se debería realizar la ceremonia de la luna nueva y la luna llena de por vida» (*ibid.*), «Si deseas vivir cien años» (Īś. Up. 2), «El *Agnihotra* es una ceremonia sacrificial que se debe continuar haciendo hasta que sobreviene la decadencia y la muerte» (Ś. XII, IV, 2, 1) y otros textos más. Hay también afirmaciones que establecen otro orden de vida: «Al descubrir el Ser, abandonan los deseos [...] y renuncian a sus hogares»[91], «Después de acabar la vida de estudiante se debería entrar en la de amo de casa, de ella se debería pasar a la vida de ermitaño en el bosque y después llegar a ser renunciante. También puede ser de otra manera: se renunciaría al mundo a partir de la vida de estudiante o desde la de amo de casa o la de ermitaño» (cf. Np. 77; Jā. Up. 4).

No hay más que dos caminos para seguir, el primero el de las ceremonias y el otro el de la vida de renuncia (*sannyāsa*). Y de los dos el último es el mejor (cf. Tai. Ā. XI, XII, 12) y «No se llega a la inmortalidad ni por las ceremonias, ni por la descendencia, ni por las riquezas, sólo se llega por la renunciación» (Mn. Up. X. 5; Kai. Up. 2). Y también en la tradición (*sruti*): «Quien deja la vida de estudiante, renuncia» (Āp. II, XXI, 8, 19), «El que deja la vida del celibato debe entrar en algún otro orden de vida» (Va. VIII, 2), «Algunos dicen que él puede escoger su orden de vida» (Gau. III, 1), y también «Después de estudiar los Vedas como un estudiante, debe tratar de tener hijos y nietos, para purificar su ancestro», «Una vez que ha encendido los fuegos sagrados y ha realizado las ceremonias según las prescripciones (de las escrituras), debe retirarse al bosque y tratar de ser un renunciante» (Mbh. XII, CLXXIV, 6), «El *brāhmana*, después de realizar el acto sacrificial de Prajāpati[92], y después de dar todas sus riquezas a los sacerdotes como renuncia, debería situar los fuegos dentro de sí mismo y renunciar a su hogar (M. VI, 38). Y hay más textos sobre esto.

Así encontramos cientos de pasajes contradictorios en la tradición revelada (*sruti*) y en la tradición popular (*smrti*), que inducen a tomar una u otra

90. El *summum bonum* de la tradición platónica y neoplatónica.
91. Ver III, 5, 1 y IV, 4, 22.
92. Prajāpati es el dios creador, padre de los dioses.

opción respecto a la renunciación. O bien una sucesión entre los órdenes de vida, o la adopción de uno de ellos a voluntad. La conducta de los que están versados en las escrituras es también conflictiva. Y existen discrepancias incluso entre los estudiosos que comprenden el sentido de las escrituras. Por tanto es imposible para las personas con poca capacidad de comprensión el captar con claridad el sentido de las escrituras. Y sólo los que tienen un gran dominio de las escrituras y de la lógica pueden distinguir el particular significado de cada uno de los pasajes respecto al de otros. Por tanto, reflexionaremos sobre ellos a partir de nuestra comprensión, para indicar su significado exacto.

Primera aproximación: Los Vedas proponen sólo ceremonias, según textos de la tradición (*sruti*) como «de por vida» (Ba.), que no admiten otro sentido. Esta tradición habla de la última ceremonia de una persona en estos términos: «Ellos se queman con los vasos del sacrificio». Hay también afirmaciones sobre ceremonias que deben continuar hasta la decadencia y la muerte. Además tenemos esta indicación: «el cuerpo reducido a cenizas», etc. (V, 15, 1) e (Īś. 17). Si fuera un renunciante su cuerpo no debería estar reducido a cenizas. La tradición dice también: «Sólo él debería considerarse versado en el estudio de esas escrituras, cuyo ritos relativos al terreno del funeral son realizados con la pronunciación de fórmulas sagradas y no de otra manera» (M. II, 16). Los ritos que prescriben los Vedas para realizarse en esta vida con la pronunciación de fórmulas sagradas los presenta la tradición únicamente en el terreno del funeral. Y como la persona que no realiza esos ritos no está versada (en el estudio de las escrituras de la tradición), estará excluida de tener ningún derecho al estudio de los Vedas. Además está prohibido extinguir el fuego sagrado, como leemos en el texto «El que extingue el fuego sagrado destruye el poder de los dioses» (Tai. S. I, V, 2, 1).

Una pregunta: Y ¿no será opcional la importancia de los Vedas para proponer ritos, teniendo en cuenta que la renunciación también se prescribe?

Respuesta del oponente: No. Porque los textos de la tradición (*sruti*) que proponen la renunciación tienen un sentido diferente. Para ser explícito: Porque textos de esta tradición como «Se debería realizar la ceremonia del fuego (*Agnihotra*) de por vida» (Ba.) y «se debería realizar la ceremonia sacrificial de la luna nueva y la luna llena de por vida» (*ibid.*), hacen que esos ritos dependan de la vida misma, y por ese motivo no pueden interpretarse de manera diferente. Mientras que los pasajes que proponen la renunciación se aplican a los que están incapacitados para los ritos. Por tanto, no hay opción (en el tema que tratamos). Además, como la tradición revelada dice: «Se debería vivir cien años en la tierra para realizar las obras» (Īś. 2), y el pasaje «Sólo se absuelve (de esos actos rituales) por ancianidad extrema o por muerte» (Ś. XII, IV, 1, 1) no deja espacio para eliminación de los ritos excepto en la ancianidad extrema o la muerte, por lo que la prescripción que se refiere a continuar en esos casos en el terreno del funeral no es opcional. Además los ciegos, los jorobados y demás, que están incapacitados para los ritos, merecen con seguridad

la compasión de la tradición. Por tanto, la prescripción acerca de otras órdenes de vida como la del renunciante no tiene lugar aquí.

Surge una duda: Pero no habrá lugar tampoco para la prescripción sobre el seguir la vida de renunciante.

Y la respuesta del oponente es: Eso no es así. Porque las ceremonias sacrificiales *Viśvajit* y *Sarvamedha*[93] serán una excepción a la regla de realizar ceremonias toda la vida. En otras palabras, esos dos actos sacrificiales son la única excepción a la prescripción de realizar ritos durante toda la vida. Y la sucesión que se refiere al pasaje «Después de acabar la vida de estudiante se debería ser amo de casa, de ahí se debería pasar a la vida de ermitaño en el bosque y después llegar a ser un renunciante» (cf. Np. 77; Jā. 4) se aplica a estos casos. No habría entonces contradicción. Esto quiere decir que si la prescripción que se refiere a seguir la vida de renunciante se aplica a estos casos, entonces no hay contradicción, porque la secuencia (de un orden de vida a otro) se mantiene bien. Pero si se considera aplicable a otros casos, la prescripción sobre la realización de ritos a lo largo de toda la vida se limita a este campo. Mientras que si la secuencia se aplica a los actos sacrificiales *Viśvajit* y *Sarvamedha,* no hay tal contradicción.

La respuesta del advaitín es: Su punto de vista está equivocado, porque ha admitido el conocimiento del Ser como un medio para la inmoralidad. Para ser más explícito: Ha admitido el conocimiento del Ser que comenzó con las palabras «Hay que meditar sólo en el Ser» (I, 4, 7) y concluyó con «El Ser es Aquello» que se ha definido como «Ni esto, ni esto» (III, 9, 26). Pero ha sido reticente en admitir que únicamente aquello es medio para la inmortalidad, independientemente de cualquier otra cosa. Y ahora yo le pregunto: ¿por qué no llega a aceptar el conocimiento del Ser?[94].

El oponente dice: Aquí está mi razón: Lo mismo que si una persona quiere ir al cielo, pero no conoce los medios de alcanzarlo, los Vedas le proponen esos medios como el sacrificio del fuego, también cuando alguien quiere llegar a la inmortalidad, pero no conoce los medios para ello, le proponen (los Vedas) la enseñanza deseada: «Háblame de lo que tú sabes» (II, 4, 3 y IV, 5, 4) con las palabras «Ésta es, en verdad, la inmortalidad, querida» (IV, 5, 15).

Y la respuesta del filósofo advaitín es: En ese caso, lo mismo que admite el sacrificio del fuego, etc., como medios propuestos por los Vedas para llegar al cielo, debería admitir el conocimiento del Ser. Debería aceptarlo como medio para la inmortalidad por haber sido propuesto exactamente, ya que en ambos casos la autoridad es la misma.

93. Se trata de ritos para los que entran en la vida monástica. En ellos se renuncia a las riquezas distribuyéndolas.

94. Quiere decir Śankara que el oponente no acepta que el conocimiento del Ser sea el único medio para ir más allá de las apariencias y la muerte y desembocar en lo eterno, inmortal.

El objetor pregunta entonces: ¿Qué pasaría si fuera admitido?

La respuesta del vedantín es: Como el conocimiento del Ser destruye la causa de todas las acciones, el despertar del conocimiento termina con ellas. Ahora bien, los ritos como el del fuego (*Agnihotra*), que están en relación con la esposa y el fuego, sólo pueden realizarse si hay algo para lo que sirven de medios. Y eso conlleva una idea de diferencia. En otras palabras, no pueden realizarse sin los dioses, el del fuego, etc., por los que se emprenden. Y esto último depende de que el que hace el acto sacrificial vea a los dioses como diferentes a él mismo. La noción de diferencia ante las deidades que se adoran, ya que esas deidades son recomendadas por los Vedas como medios para los actos sacrificiales, queda destruida en el estado de iluminación por el conocimiento de la verdad, como sabemos por textos de la tradición revelada como El que (adora a algún dios pensando) «Él es uno y yo soy otro», no comprende (I, 4, 10), «Los dioses abandonan a quien los considera diferentes del Ser» (II, 4, 6 y IV, 5, 7), «El que cree ver diferencias en Aquello, va de muerte en muerte» (IV, 4, 19 y Ka. Up. IV, 10), «Se debe tomar conciencia de Aquello como uno» (IV, 4, 20) y «Ve todo como el Ser» (IV, 4, 23). El conocimiento del Ser no depende del lugar, el tiempo, las circunstancias, etc., porque se refiere al Ser que es una verdad eterna. Los ritos que se dirigen a personas pueden depender del lugar, el tiempo, las circunstancias, etc., pero el conocimiento de la verdad al dirigirse a la realidad (absoluta) no depende nunca de ellos. Así como el fuego es caliente y el aire es informe, así es el conocimiento del Ser[95].

Objeción del oponente: Si esto es así, las prescripciones sobre ritos de los Vedas que son una autoridad incuestionable se anulan, y de dos cosas que poseen la misma autoridad, una debe anular a la otra.

Respuesta del vedantín: No es así. Porque el conocimiento del Ser es lo único que destruye nuestra normal idea de diferencia. No anula las demás prescripciones, únicamente acaba con la idea de diferencia arraigada en nosotros.

El oponente dice: Sin embargo cuando la causa de los ritos se elimina, ellos son imposibles ya, y virtualmente eso significa que las prescripciones que se refieren a ellos desaparecen.

El vedantín contesta: No. No está abierto al cambio, porque es igual que el dejar de realizar ritos que tienen metas materiales, cuando el deseo mismo se ha eliminado. Una persona inducida a realizar un acto que conduce al cielo por la prescripción «El que desea el cielo debe realizar actos sacrificiales» (Tā. XVI, 3, 3) abandona su inclinación por realizar esa clase de actos sacrificiales que tienen una finalidad material, cuando decide eliminarlos por la prescripción que prohíbe los deseos. Y su acción no anula las prescripciones que se refieren a los ritos con fines materiales.

95. El calor en el fuego y la carencia de forma en el aire son esenciales, no accidentales. El conocimiento del Ser también es esencial.

El oponente afirma: La prescripción que prohíbe los deseos conduce a la impresión de que son inútiles. Y como consecuencia las prescripciones que aconsejan los ritos con fines materiales no pueden ya actuar. Por lo que esas prescripciones quedan virtualmente anuladas.

A ello responde el vedantín: Si el conocimiento del Ser anula las proposiciones acerca de los ritos, al mismo tiempo las estamos admitiendo.

El objetor dice: Pero eso eliminará la autoridad de las prescripciones sobre los ritos al anular e invalidar las prescripciones sobre ritos con fines materiales cuando se prohíbe el deseo. En otras palabras, si los ritos no se pueden emprender cuando no hay nadie que los realice, entonces las prescripciones sobre su realización se hacen inútiles y por consiguiente toda la sección de los Vedas que trata de esas prescripciones necesariamente pierde su autoridad.

La respuesta del filósofo vedanta-advaita es: No. Eso actuará antes del descubrimiento del conocimiento del Ser. Nuestra normal conciencia de diferencia respecto a la acción, sus factores y sus resultados, antes del descubrimiento del Ser continuará siendo un incentivo para la realización de ritos. Hasta el momento en que surge la idea de la naturaleza perjudicial de los deseos, nuestro natural anhelo del cielo, etc., nos inducirá a interesarnos por los ritos que tienen fines materiales.

En ese caso los Vedas son causa del mal, *dice el objetor*:

No, *responde el advaitín*, el bien y el mal dependen de la intención de cada persona. Porque excepto la liberación, todas las demás cosas están dentro de la esfera de la ignorancia. El bien y el mal son un asunto de capricho personal, ya que comprendemos que los actos rituales se hacen teniendo la muerte como objetivo. Por tanto las prescripciones acerca de los ritos tienen efecto únicamente mientras se enfrentan con miras al conocimiento del Ser. Y por eso los ritos no son paralelos al conocimiento del Ser, que está comprobado es el único medio para llegar a la inmortalidad, como se establece con las palabras «Ésta es, en verdad, la inmortalidad, querida» (IV, 5, 15). Porque el conocimiento de la verdad es independiente de los ritos. E incluso sin ninguna prescripción explícita al efecto, el sabio lúcido puede abrazar la vida de renunciante por las razones ya establecidas y simplemente por su fuerte convicción acerca de la identidad del ser individual con el Absoluto. Entonces estará exento de los factores de esos actos como la deidad por la que se efectúan, lo mismo que de las castas, etc., y será inmutable.

Como los antiguos sabios no se preocupaban por tener descendencia, renunciaban a sus hogares sobre la base establecida en la proposición «Nosotros que hemos alcanzado el Ser y su ámbito» (IV, 4, 22). Por eso, tal como ha sido explicado, esta renuncia de los sabios a sus hogares tuvo lugar simplemente porque ellos conocían el ámbito del Ser. Y lo mismo sucede con la persona que busca la iluminación, puede también renunciar, pues se afirma: «Deseando únicamente este ámbito, los monjes renuncian a sus hogares» (*ibid.*). Ya hemos dicho que los ritos son para los que no están iluminados. Y esto se

dice porque en la medida en que persiste la ignorancia, en el campo de los ritos se intenta producir algo, conseguir algo, modificar o purificar algo. Por eso los ritos, como ya hemos establecido, son también medios para el conocimiento del Ser mediante la purificación de la mente. La tradición revelada dice que los *brāhmanas* tratan de conocer Aquello por los actos rituales, etc. Si examinamos la comparativa eficacia del conocimiento del Ser y de los deberes que pertenecen a los diferentes órdenes de vida, que sólo conciernen al que no está iluminado, encontraremos que virtudes como el no tener soberbia, que son necesarias para el control de los sentidos, la meditación, el discernimiento, el desapego, etc., que se refieren a la mente, son ayudas directas (para ese conocimiento del Ser). En cuanto a los demás (deberes) en los que predomina el sufrimiento, el apego, el rechazo, etc., en ellos se mezclan las malas obras con las buenas intenciones. Por eso se recomienda a los buscadores de la liberación la vida de renunciante, como se dice en los siguientes pasajes: «El abandonar todos los deberes que se han descrito (pertenecientes a los distintos órdenes de vida) es (lo mejor). Y la renunciación es la cumbre de este abandono de los deberes», «¿Qué harás, *brāhmana*, con las riquezas, los amigos o la esposa si has de morir? Busca el Ser que ha penetrado en la caverna de tu mente. ¿Dónde han ido tu abuelo y tus parientes y dónde ha ido tu padre también?» (Mbh. XII, clxxiv, 38).

En los sistemas *sāmkhya* y *yoga* se habla también de la renunciación como un medio para el conocimiento de la verdad. La falta del impulso del deseo es otra razón (para renunciar). Porque todas las escrituras nos dicen que el impulso del deseo es opuesto al conocer la verdad. Por tanto la afirmación «Se debería renunciar al mundo a partir de la misma vida de estudiante», etc. (Np. 77) es lógica para un buscador de la liberación que está desengañado del mundo, incluso aunque se diera sin el conocimiento de la verdad.

Objeción: Pero hemos dicho que la renunciación es para la persona que está incapacitada para los actos rituales, porque para ella es la única posibilidad. De otra manera el dictamen de la tradición revelada acerca de la realización de actos rituales a lo largo de toda la vida sería contradictoria.

Respuesta del vedantín. La objeción no puede mantenerse, porque hay un campo suficiente en la tradición revelada para esas afirmaciones. Hemos dicho ya que todos los ritos son para la persona no iluminada que tiene deseos. Y no es algo absoluto el que los ritos estén prescritos de por vida. Porque los seres humanos están en general llenos de deseos que se refieren a distintos objetos, requieren la ayuda de muchos ritos y sus métodos. Los ritos védicos son los métodos para conseguir diversos resultados y son para que los realice un hombre que está en relación con su esposa y con el fuego. Producen muchos resultados si se efectúan una y otra vez, como sucede con la agricultura, etc., y lleva cien años terminarlos, tanto en la vida de amo de casa como en la del retiro en el bosque.

Teniendo en cuenta esto, los textos de la tradición revelada prescriben ritos a lo largo de toda la vida. El verso dice: «Si deseas vivir cien años»

(Īś. Up. 2). El abandono de los ritos después del *Viśvajit* y el *Sarvamdha* se refiere a esa persona, mientras que aquellos que han efectuado actos rituales a lo largo de toda su vida deben continuar en el campo del funeral hasta que el cuerpo se haya consumido por el fuego. Podría ser también que las prescripciones de las escrituras tradicionales sobre la realización de ritos de por vida se refiera sólo a las dos castas que no son los *brāhmanas*, porque los *ksatriyas* y los *vaiśyas* no están interesados en la vida de renunciante. En ese caso, textos como «Esos ritos [...] se realizan con la pronunciación de fórmulas sagradas» (M. II, 16) y «Los maestros hablan sólo de un orden de vida», etc. (Gau. III, 36 y Bau. II, 4, 29) podrían referirse a los *ksatriyas* y a los *vaiśyas*.

De todas formas, de acuerdo a la capacidad para el conocimiento, el desapego, el deseo, etc., los distintos métodos para decidir ante la renunciación o la sucesión de órdenes de vida o el abrazar la vida de renunciante no son contradictorios. Y la vida de renuncia se ha prescrito aparte de aquellas que se dedican a los ritos en el pasaje «Tanto si se ha terminado el curso de los estudios como si no, y si se ha abandonado el fuego o se ha sido liberado de él», etc. (Jā. 4). Por lo que se demuestra que los otros tres órdenes de vida se refieren sin duda a aquellos que están capacitados para los ritos.

SEXTO *BRĀHMANA*

LISTA GENEALÓGICA [96]

96. La sección sexta se dedica exclusivamente a enumerar una larga lista con los nombres de la línea de maestros que recibieron esta enseñanza. Aquí se ha omitido por no considerarla de interés para el lector actual.

TERCER LIBRO

KHILAKĀNDA

QUINTO *ADHYĀYA*

PRIMER *BRĀHMANA*

SOBRE LO INFINITO

1. *Aquello (Absoluto) es infinito, esto (relativo) es infinito. Lo infinito se origina en lo infinito. Y si tomamos la infinitud de lo infinito (relativo) quedará lo infinito (absoluto). La sílaba* Aum *es lo Absoluto, el espacio eterno, el espacio que contiene el aire, como solía decir el hijo de Kauravyāyanī. Ésta es la sabiduría de los Vedas que tienen los que conocen el Absoluto. Mediante ella se sabe lo que hay que saber.*

Esta parte complementaria de la Upanisad empieza con las palabras siguientes: «Aquello es infinito»; en los cuatro capítulos anteriores se ha presentado el Absoluto que es inmediato y directo, el Ser que está en el interior de todo, lo incondicionado, lo que está más allá del hambre, etc., lo que se describe como «Ni esto, ni esto», y es el único medio para llegar a la inmortalidad. Aquí en este capítulo se mencionan ciertas meditaciones de las que no se había tratado antes sobre el mismo Ser en cuanto condicionado y se expresan, mediante las palabras, su significado y demás. Son meditaciones que no están en conflicto con los ritos, conducen a un gran bienestar y a un proceso de gradual libertad. La intención de la tradición revelada es también el practicar la meditación en la sílaba *Aum*, que forma parte de todas las demás meditaciones, y el auto-control, la caridad y la compasión.

«Aquello es infinito», ninguna cosa lo limita, es omnipenetrante. «Aquello» es un pronombre que denota algo remoto, se refiere al supremo Absoluto. Es completo, omnipenetrante como el espacio, sin ruptura e incondicionado. Y «esto», el Brahman condicionado, que se manifiesta mediante nombres y formas y entra en la categoría de relativo, es infinito y omnipenetrante

también en su forma real como Ser supremo, no en su forma diferenciada circunscrita por las limitaciones adjuntas. El Brahman diferenciado, el efecto, procede o emana «del infinito» que es Brahman en cuanto causa. Aunque emana como un efecto (de Él) no deja de ser esencialmente infinito el estado del Ser supremo, sino que se manifiesta como el infinito.

«Tomando lo infinito del infinito», o Brahman como efecto, es decir, alcanzando la unidad perfecta con su esencia, al eliminar por el conocimiento de la verdad su aparente diversidad que se crea por ignorancia, en contacto con las limitaciones añadidas, con los elementos, lo que queda es el incondicionado infinito. Es el Absoluto solo, sin interior o exterior, la homogénea, pura conciencia. Lo que se ha dicho anteriormente: «En el principio estaba lo Absoluto. Y sólo se conocía a sí mismo como Yo soy lo Absoluto. Por tanto Aquello llegó a ser todo» (I, 4, 10), es la explicación de este verso. El Absoluto en esta frase equivale a «Aquello es infinito». Y «esto es infinito» significa: «Este (universo) era el Absoluto en el principio». También otro texto de la tradición revelada dice: «Lo que está aquí, está allá. Lo que está allá, está aquí igual» (Ka. Up. II, 1, 10). Por eso el infinito indicado por la palabra «Aquello» es el Absoluto. Y también es «este infinito» (el universo), el Brahman manifestado como efecto, conectado con las limitaciones añadidas de nombre y forma, proyectado por ignorancia y que aparece como diferente de su verdadera y propia naturaleza. Y al conocerse a sí mismo como el supremo e infinito Absoluto, al sentir «Yo soy el Absoluto infinito», al tomar su infinitud, eliminando por el conocimiento del Absoluto su limitación creada por ignorancia en contacto con las limitaciones añadidas de nombre y forma, quedará el incondicionado infinito únicamente. Por eso se ha dicho: «Por tanto Él lo es todo».

El Absoluto, tema de todas las Upanisad, se describe una vez más en este verso introductorio como sigue: por ciertas ayudas que se mencionan, como por ejemplo la sílaba *Aum*, auto-control, caridad y compasión, que se experimentan como etapas del conocimiento del Absoluto, ayudas que se presentan en esta parte complementaria formando parte de todas las meditaciones.

Algunos explican el verso así: A partir de la causa infinita se manifestó el efecto infinito. El efecto manifestado es infinito también o real en el momento presente, incluso en su forma dualista. Y en el momento de la disolución, tomando la infinitud del efecto infinito en sí mismo solo permanece el infinito en cuanto forma causal. Así en los tres estados de origen, continuidad y disolución, la causa y el efecto son infinitos. Es como si se tratara del infinito dividido en causa y efecto. Por eso el mismo Absoluto es a la vez dual y monístico. El océano, por ejemplo, está compuesto de agua, olas, espuma, burbujas, etc. Y como el agua es real, también lo son sus efectos, las olas, la espuma, las burbujas, etc., que aparecen y desaparecen y sin embargo son parte del océano mismo. Son reales en el verdadero sentido de la palabra. Del mismo modo el universo entero dual, al que corresponden las olas, etc., en el agua,

es completamente real, mientras que el supremo Absoluto correspondería al océano de agua. Si el universo es así de real, la parte ceremonial de los Vedas es válida también. Si de cualquier manera el mundo dual es sólo aparente, si es una creación de la ignorancia, falso como un espejismo y en verdad no es más que el uno sin segundo, entonces no hay que esforzarse en (realizar) la parte ceremonial y por tanto no es válida. Esto ocasionará conflicto sólo en una parte de los Vedas. Las Upanisad seguirían siendo válidas, ya que tratan de la Realidad, el uno sin segundo, mientras la sección ceremonial sería inválida, pues se ocupan de la dualidad que es irreal. Para eliminar ese conflicto, la tradición revelada habla en el verso de la realidad de ambos, causa y efecto, como en el océano: «Aquello es infinito», etc.

Todo eso está equivocado. Porque al Absoluto no se pueden aplicar ni la excepción ni la opción que se aplican a los objetos con atributos. No es un punto de vista adecuado. ¿Por qué? Porque se hace una excepción respecto a alguna parte de una acción, donde sin ella se podría aplicar la regla general. Por ejemplo, en el mandato «No matar ningún animal, excepto en los sacrificios» (Ch. Up. VIII, 15, 1) la matanza de animales prohibida por una regla general se anula en un caso especial, el del sacrificio como el *Jyotistoma*. Pero eso no es aplicable al Absoluto, la Realidad. No puede establecerse el Absoluto, el uno sin segundo, por una regla general y luego hacer una excepción en una parte de Ello. Porque Ello no tiene ninguna parte, es simple por ser uno sin segundo. Del mismo modo es inadmisible también una opción. Por ejemplo en las prescripciones «Se debe usar el vaso *Sodasī* en el sacrificio *Atirātra*» y «No se debe usar el vaso *Sodasī* en el sacrificio *Atirātra*» es posible una opción y el utilizar o no el vaso depende de la elección personal. Pero respecto al Absoluto, la Realidad, no puede existir ninguna opción sobre si es dual o monístico. Porque el Ser no es algo que dependa de la elección personal. Además implica una contradicción el ser a la vez uno y muchos. Por consiguiente, como decimos, no es un punto de vista adecuado.

Por otra parte, eso contradice tanto la tradición como la razón. Hay pasajes de la tradición revelada (*sruti*) que describen al Absoluto como Conciencia pura, homogénea como un terrón de sal, sin ruptura, exento de diferencias como anterior o posterior, interior o exterior, incluyendo lo interno y lo externo, sin nacimiento, «Ni esto, ni esto», ni denso ni sutil, ni corto o largo, inalterable, libre de miedo e inmortal, pasajes que están bien definidos y no dejan lugar a dudas o errores. Esos pasajes tendrían que eliminarse como inservibles. Podría haber oposición razonable si se tratara de algo que tiene partes y que al estar hecho con diferentes cosas y tener una actividad no fuera eterno. Pero la eternidad del Ser se deduce por la memoria, etc. Y no habría contradicción al considerar el Ser transitorio. Y su propio punto de vista resultaría también inútil. Porque si el Ser es transitorio, la parte ceremonial de los Vedas sería francamente inútil, ya que significaría que una persona sería privada de la recompensa por lo que realmente ha hecho.

Surge una objeción: El ejemplo del océano es para demostrar la posibilidad de la unidad y pluralidad del Absoluto. ¿Cómo sabéis entonces que la misma cosa no puede ser a la vez una y múltiple?

No es así, *responde el filósofo advaitín,* porque se refieren a algo diferente. Hemos dicho que la unidad y la pluralidad son contradictorias cuando se aplican al Ser únicamente, por ser eterno y sin partes. Por tanto su punto de vista es insostenible, ya que contradice la tradición revelada, la tradición popular y la razón. Antes de aceptar eso, sería preferible abandonar las Upanisad. Además su opinión no está de acuerdo con las escrituras porque un Brahman como ese no encaja en la meditación. Un Brahman que abunda en diferencias que incluyen miles de males bajo la forma y demás, y es heterogéneo, nunca puede haberse presentado por la tradición revelada como un objeto de meditación o como una verdad para descubrir. Por el contrario lo que se enseña en ella es algo que es pura Conciencia, y se dice incluso: «Debe descubrirse en una sola forma» (IV, 4, 20). También se censura el verle a Él como múltiple en «Quien ve diferencias, va de muerte en muerte» (IV, 4, 19) y (Ka. Up. II, 1, 10). Lo que prohíbe la tradición revelada no hay que practicarlo y lo que no se practica no puede ser valorado por las escrituras. Teniendo en cuenta que el aspecto múltiple de Brahman en el que se le ve como heterogéneo y multiforme se condena, no puede buscarse después con vistas a la realización. Por eso no puede considerarse que ése es el significado de las escrituras. Por el contrario, la homogeneidad de Brahman (como Absoluto) sí puede buscarse y por tanto es algo bueno. Por esa razón debe ser ése el sentido de las escrituras.

Habéis dicho que una parte de los Vedas quedaría invalidada en el campo del ceremonial por la ausencia del mundo dual, mientras otra sería válida en el ámbito de la unidad. Eso es erróneo. Porque las escrituras tratan de instruir adecuándose a las circunstancias que existen. No enseñan a una persona, tan pronto como nace, o la dualidad o la unidad de la existencia. Le enseñan los actos religiosos y el conocimiento de Brahman (condicionado). La dualidad no necesita reflexión, cualquiera la entiende desde que nace. Nadie piensa desde el principio que la dualidad es falsa, en cuyo caso las escrituras empezarían por enseñar la realidad del mundo dual y establecerían su propia validez. Incluso los discípulos de los que niegan los Vedas no dudarían en aceptar la autoridad de sus escrituras cuando son dirigidos por sus maestros (en ese sentido).

Por eso las escrituras, que toman el mundo dual tal como se encuentra, creado por la ignorancia común para cualquiera, aconsejan primero la realización de actos religiosos pensada para conseguir las metas deseadas por los que tienen esa ignorancia común y los defectos de apego y rechazo. Más adelante, cuando ven los conocidos males de las acciones, sus factores y sus resultados, si desean llegar al estado real de desprendimiento, opuesto a la dualidad, las escrituras les enseñan el conocimiento del Absoluto como un medio para alcanzarlo. El conocimiento que consiste en la realización de la unidad del Ser. Y cuando han llegado a ese resultado, el estado real de desprendimiento, su in-

terés por la validez de las escrituras cesa, cesando también de ser escrituras para ellos. Por tanto, las escrituras que cumplen igualmente su misión con cada persona no dan ocasión de conflicto entre ellas. Porque esas diferencias dualísticas entre la escritura, el discípulo y la disciplina terminan con el conocimiento de la unidad. Si alguna de entre ellas sobreviene a las otras, habrá conflicto respecto a eso. Pero teniendo en cuenta que escritura, discípulo y disciplina son interdependientes, ninguna sobrevive al resto. Y cuando toda dualidad queda eliminada y sólo resta la unidad, el Uno sin segundo, lo Bueno, ¿con quién se presentaría el conflicto? Ni siquiera habría allí no-contradicción.

Conceder su posición sería igualmente inútil, pues si Brahman es a la vez uno y muchos, se daría el mismo conflicto con las escrituras. Es decir, suponiendo que admitamos que el mismo Brahman contiene unidad y pluralidad como el océano etc., y que no hay otra cosa, incluso así no podríamos impedir la acusación de conflicto con las escrituras que habéis presentado contra nosotros. Porque uno y el mismo supremo Absoluto tiene a la vez unidad y pluralidad, estando por encima del sufrimiento y la ilusión. No se podría buscar enseñanza, ni podría el maestro ser diferente de Brahman, ya que habéis admitido que el mismo Brahman es uno y muchos. Y si dijera que uno puede enseñar a otro por ser el mundo dual multiforme, y no estaría impartida la instrucción por Brahman y para Brahman, nosotros responderíamos que hay contradicción en su afirmación del Absoluto en sus dos aspectos de unidad y pluralidad como uno y el mismo y sin nada más.

Su ejemplo del océano es inadecuado, ya que el mundo de dualidad en el que uno enseña a otro es una cosa y la unidad es otra. No podemos suponer tampoco que el Absoluto, siendo una conciencia como el océano una masa de agua, recibiría la enseñanza de alguien o enseñaría a alguien. Si Devatta es a la vez uno y múltiple teniendo manos, etc., es absurdo pensar que entre su lengua y su oreja, ambas partes de él, una, la lengua instruirá y otra, la oreja, sólo recibirá instrucción, mientras Devatta mismo ni instruirá ni recibirá instrucción, puesto que él sólo tiene una conciencia, como el océano está constituido por el mismo volumen de agua. Aceptar eso por tanto va contra la tradición revelada y contra la razón e incluso frustra su propio objetivo. Por ello nuestra interpretación del verso «Aquello es infinito», etc., es la correcta.

«La sílaba *Aum*» es lo Absoluto, el espacio eterno», es un verso (*mantra*). En ningún lugar se da una dirección para su uso. El *brāhmana* es el que indica aquí cómo ha de usarse para meditar. Lo Absoluto, Brahman, en este verso es la entidad que se especifica y el espacio es su descripción. En el término «espacio-Brahman» la entidad especificada y la descripción están coordinadas como en la expresión «un loto azul». La palabra «Absoluto» sin ninguna otra palabra que la califique podría significar un inmenso objeto. Por eso se especifica como el «espacio-Brahman». Es lo esencial de la palabra *Aum* o idéntico a ella. En cualquier caso la relación coordinada se mantiene bien. Aquí la palabra *Aum* se usa como medio para meditar en Brahman.

Otros textos de la tradición revelada dicen: «Éste es medio supremo» (Ka. Up. I, 2, 17), «Se debe mantener la concentración en el Ser, pronunciando *Aum*» (Mn. XXIV, 1), «Se debe meditar sólo en el Ser supremo mediante la sílaba *Aum*» (Pr. Up. V. 5), «Medita en el Ser con ayuda de la sílaba *Aum*» (Mu. Up. II, 2, 6) y otros más. Y la enseñanza no tiene otro significado. Por ejemplo, en algún lugar, en pasajes como «Recita la oración *Aum*, canta el (himno) *udgītha* con *Aum*» (Ch. Up. I. 1, 9) encontramos, por las direcciones para su uso, que la sílaba *Aum* se utiliza al principio y al final de la lectura de los Vedas. Y no vemos ningún sentido diferente. Por lo que la enseñanza de la palabra *Aum* se considera aquí para este propósito como un medio de meditación únicamente. Aunque las palabras «Absoluto» (Brahman), «Ser» (Ātman), etc., son nombres del Absoluto, teniendo en cuenta la autoridad de los textos de la tradición revelada sabemos que *Aum* es la más íntima manera de llamarlo. Por tanto es el mejor medio para tomar conciencia del Absoluto. Y lo es de dos maneras, como símbolo y como nombre. Como símbolo: Lo mismo que la imagen de Visnu y otro dios se ve como idéntica a ese dios (al adorarle), así la sílaba *Aum* se considera como el Absoluto (Brahman). ¿Por qué? Porque el Absoluto es atento con quien usa la sílaba *Aum* como ayuda. La tradición revelada dice al respecto: «Éste es el medio supremo para conocer el Absoluto. Quien medita y se identifica con él llega a ser alabado en el mundo de Brahman»[1] (Ka. Up. I, 2, 17). Aquí «espacio» podría significar el espacio material, el texto habla de «el espacio eterno» cuando se refiere al espacio que es el Ser supremo. Porque el último no puede percibirse sin alguna ayuda, ya que sobrepasa el ámbito de los ojos y los demás órganos. Por eso el aspirante con fe, devoción y éxtasis superpone la sílaba *Aum*, como el pueblo superpone al dios Visnu en las imágenes de piedra con imágenes de su figura. «El espacio contiene el aire», el espacio ordinario, no el eterno, dijo el hijo de Kauravyāyanī. La palabra «espacio» se usa primeramente en el sentido de un espacio que contiene aire, por lo que él piensa que debería contenerlo. Aquí si se trata del «espacio eterno», significa el Absoluto (Brahman) incondicionado, mientras que si es el «espacio que contiene el aire», significa el Brahman condicionado. En los dos casos la sílaba *Aum* como símbolo es un medio de tomar conciencia con Aquello mediante una imagen, pues otro texto tradicional dice: «La sílaba *Aum*, Satyakāma, es el superior e inferior Brahman» (Pr. Up. V, 2). La única diferencia posible es la del sentido de la palabra «espacio».

Aquello, *Aum*, es el *Veda*[2], porque por él se conoce lo que se ha de conocer. Por tanto *Aum* es el *Veda* o el nombre (de Brahman). Mediante ese nom-

1. El mundo de Brahman hace referencia al Brahman inferior o con atributos. Brahman como Absoluto no tiene ningún mundo manifestado.

2. La palabra sánscrita *Veda* significa el conocimiento verdadero, y es también, como en este caso, la verdad suprema y por tanto el nombre de lo Absoluto. Los Vedas son los libros sagrados porque contienen los conocimientos verdaderos.

bre el aspirante conoce o descubre lo que se ha de conocer, el Absoluto, que es el objeto significado o designado por el nombre. Por eso los *brāhmanas* saben qué es el *Veda*: Quieren decir que en cuanto nombre está destinado a ser un medio para descubrir al Absoluto.

También el pasaje «Aquello es el *Veda*» puede ser una alabanza. *Aum* se experimenta como un símbolo del Absoluto, porque está coordinado con la palabra «Brahman» en la frase «*Aum* es el *Veda*», puede ser una alabanza. *Aum* se experimenta como un símbolo del Absoluto, porque está coordinado con la palabra «Brahman» en la frase «*Aum* es el espacio-Brahman». Aquí se alaba como al *Veda*, porque todos los Vedas no son sino *Aum*. Todos ellos surgen de allí y consisten en ello (en esa sílaba). El *Aum* se ha diferenciado en las divisiones de Rig-Veda, Yajur-Veda, Sāman-Veda, etc. Y otro texto tradicional dice: «Como con un palo todos los niveles se penetran, así todo lenguaje es penetrado por *Aum*» (Ch. Up. II, 23, 4). Hay también aquí otra razón por la cual *Aum* es el *Veda*. «Mediante ello», ese *Aum*, «se conoce todo lo cognoscible». Por eso el *Aum* es el *Veda*. Los otros Vedas toman su esencia de *Veda* de ahí. Por tanto *Aum*, al ser tan importante, debe ser usado como medio para el descubrimiento del Ser.

También podría interpretarse el pasaje que tratamos de la siguiente manera: Aquello es el *Veda*. ¿Qué es Aquello? El *Aum* que conocen los *brāhmanas* en varias formas, como *pranava* y *udgītha*. Se usa como medio de realización, tal como prácticamente se han utilizado todos los Vedas[3].

SEGUNDO *BRĀHMANA*

LAS TRES VIRTUDES

1. *Las tres clases de descendencia del Creador, dioses, humanos y demonios, vivían con su padre Prajāpati una etapa de pureza. Al terminarla los dioses le dijeron: Instrúyenos, Señor. Y entonces él les pronunció la sílaba* Da, *preguntándoles: ¿habéis comprendido? Hemos comprendido, contestaron. Nos has dicho: Controlaos a vosotros mismos. Sí, les dijo, habéis comprendido.*

Esta parte comienza prescribiendo las tres disciplinas una la de auto-control[4]. «Las tres clases de descendencia de Prajāpati [...] vivían con su padre

3. Al decir que la sílaba *Aum* son los Vedas lo que están insinuando es que si alguien descubre su verdadera naturaleza, su identidad con el Absoluto ayudado por la pronunciación adecuada de esta sílaba y su comprensión, ya ha comprendido todos los libros sagrados, los Vedas, que no tienen sino esa finalidad.

4. La expresión «auto-control» empieza por la sílaba *da: dāmyata* en sánscrito.

como estudiantes [...]». Vivían como estudiantes, ya que el estado de pureza o castidad (al que se alude en el texto) es el más importante de los aspectos de la vida de estudiante[5] con su padre Prajāpati. ¿Quiénes eran ellos? Los dioses, los humanos y los demonios, concretamente. Al terminar esta etapa, los dioses ¿qué hicieron? Le dijeron a su padre Prajāpati: Instrúyenos, Señor. Y cuando ellos querían su instrucción, él les pronunció la sílaba «*Da*». Y al decírselo les preguntó: ¿Habéis comprendido el significado de la sílaba que os he enseñado o no? Los dioses dijeron: Hemos comprendido. Si es así, decidme lo que he dicho. Y los dioses dijeron: Nos ha dicho: Controlaos a vosotros mismos, porque vuestra naturaleza es desordenada. Y él dijo: Sí, habéis comprendido.

2. *Entonces los humanos le dijeron: Instrúyenos, Señor. Y él les pronunció la misma sílaba* Da, *preguntándoles: ¿Habéis comprendido? Hemos comprendido, contestaron. Nos has dicho: Dad*[6]*. Sí, les dijo, habéis comprendido.*

La parte que es común (con el verso anterior) ya ha sido explicada. Nos ha dicho: Dad, repartid vuestras riquezas lo mejor que podáis, porque sois naturalmente avariciosos. ¿Qué más podrías decirnos por nuestro bien?, dijeron los humanos.

3. *Y los demonios le dijeron: Instrúyenos, Señor. Y él pronunció la misma sílaba* Da, *preguntando: ¿Habéis comprendido? Hemos comprendido, contestaron. Nos has dicho: Compadeceos*[7]*. «Sí, les dijo, habéis comprendido». Y esto es lo que repite la voz celestial del trueno:* Da, Da, Da. *«Controlaos», «Dad», «Compadeceos». Y éstas son también las tres cosas que se deben practicar: el auto-control, la caridad y la compasión.*

Así a los demonios se les dijo: Tened compasión, sed buenos con todos, porque sois crueles, dañáis a los demás. Esa misma enseñanza de Prajāpati (el Creador) es válida en nuestros días. Prajāpati enseñó formalmente a los dioses y los demás y enseña incluso hoy por la voz celestial del trueno. Aquí se oye la voz de los cielos. ¿Cuál voz? La del trueno que resuena «*Da, Da, Da*». Controlaos, dad y compadeceos. La sílaba «*Da*» se repite tres veces imitando

5. No se trata de cualquier estudio. Se refiere al estudio del conocimiento sobre la verdad del Ser y es una etapa preparatoria para la práctica del camino de la realización.
6. La expresión «*dad*», imperativo de dar, comienza con la sílaba *da: datta* en sánscrito.
7. La expresión «compadeceos» es *dayadhvam*.

los tres términos anteriores. No quiere decir que un trueno produzca sólo esas tres notas, pues sabemos que no tiene esa limitación. Y debemos aprender esas tres enseñanzas de Prajāpati hoy en día como las enseñó: Control, caridad y compasión, tal como son. Los seres humanos suelen pensar: Podemos dejar a un lado las enseñanzas de Prajāpati. La tradición dice: Lujuria, cólera y avaricia son las tres puertas del infierno destructivas para el ser humano. Por eso se debe renunciar a las tres (B. Gītā XVI, 21). El texto anterior es sólo una parte de esta prescripción: «Se debe aprender [...]». Y los que han especulado sobre los motivos de los demás sostienen diferentes puntos de vista respecto a por qué pronunció Prajāpati tres veces la misma sílaba «*Da*» ante los que le pedían una enseñanza separada. Y también sobre cómo comprendieron diferentemente su intención a partir de la misma sílaba «*Da*».

Algunos dicen ante esto: Los dioses, humanos y demonios se consideraban a sí mismos culpables de falta de control, caridad y compasión respectivamente y viviendo con Prajāpati como estudiantes sospechaban lo que él podría decirles. Por eso, tan pronto como escucharon la sílaba «*Da*», su propio miedo les llevó a entender sus significados. Es un principio conocido en la vida el que los hijos y discípulos han de ser disuadidos del mal por instrucción. Por eso Prajāpati estaba acertado al pronunciar la sílaba «*Da*», y también lo estaban los dioses y demás en entenderla de diferente manera según sus respectivos defectos. Porque la sílaba «*Da*» está en las tres palabras. A partir de aquí queda claro que cuando se es consciente de los propios defectos se pueden eliminar a la más mínima advertencia, como ellos hicieron con la simple sílaba «*Da*».

Surge una objeción: Bueno, esta instrucción era para esas clases de seres, e incluso estaban adoptando sólo una enseñanza cada uno. No está claro que incluso hoy los seres humanos deban aprender las tres.

La respuesta del vedantín es: En los tiempos antiguos las personas se distinguían prácticamente así, por eso las personas han de practicar las tres.

Pero ¿no se debería excluir la compasión, ya que era practicada por los demonios, personas indeseables?, *dice el objetor.*

No, *responde el vedantín.* Porque las tres instrucciones son igualmente buenas. Y hay algún otro significado en ello. Las tres clases, dioses y demás, eran hijos de Prajāpati. Y un padre debe enseñar a sus hijos sólo lo que es bueno para ellos. Así Prajāpati, que sabía lo que era bueno para ellos, no podría haberlos enseñado otra cosa. Por lo que esa instrucción a sus hijos es enormemente beneficiosa. Y los seres humanos deben aprenderla en sus tres aspectos.

También puede entenderse que no hay más dioses ni diablos que los propios hombres. Y aquellos entre los humanos que están esperando el autocontrol, pero por otro lado tienen muy buenas cualidades, serían los dioses. Aquellos que son especialmente ambiciosos serían los hombres, mientras que los que son crueles y hacen daño a otros serían los demonios. Así, es la misma clase de seres, los humanos, según su falta de control, o de los otros dos

defectos, y según también su tendencia al equilibrio, actividad e inercia[8], se les puede dar el título de dioses, hombres o diablos. Por consiguiente es el ser humano quien debe aprender las tres insinuaciones. Y Prajāpati dio su consejo únicamente a ellos, pues los seres humanos como se sabe son impetuosos, avariciosos y crueles. La tradición revelada dice también: «Lujuria, cólera y avaricia [...] (son destructivas para el ser humano). Por eso se debe renunciar a ellas» (B. Gītā XVI, 21).

TERCER *BRĀHMANA*

EL CREADOR

Se han descrito las tres disciplinas, que forman parte de todas las meditaciones. Se está capacitado para toda clase de meditaciones cuando se tiene control de sí, generosidad y compasión. El tema de la vivencia del Absoluto incondicionado ha terminado con el tercer y cuarto capítulo. Y aquí se describen las meditaciones del aspecto condicionado (de Brahman) que conducen al bienestar. Así son las secciones siguientes:

1. *Es el Creador, Prajāpati, el corazón*[9]*. Es Brahman, es todas las cosas. Tiene tres sílabas (la palabra corazón)* hrdaya. Hr *es una. Sus allegados y los demás ofrecen (donaciones) a quien conoce esto.* Da *es otra sílaba. Su propia gente y los demás ofrecen (poderes) a quien conoce esto.* Ya *es otra sílaba. Quien conoce esto va al cielo.*

Se ha dicho ya que Prajāpati, el Creador, instruye. Ahora preguntamos: ¿quién es ese instructor? La respuesta es el Creador, el corazón, la mente que tiene ahí su sede. El corazón al que se refiere el texto dedicado a Śākalya (III, 9), nombre, forma y acción, se ha establecido que desemboca en las divisiones de los cuartos[10], en los que se encuentran todos los seres y con los que se identifica. Es Prajāpati, creador de todos los seres. Es Brahman, una inmensa (mente) identificada con todo. Es todas las cosas. En el tercer capítulo se afirmó que la mente es todas las cosas. Y siendo así, la mente que es Brahman debe ser objeto de meditación. Lo primero que se explica es la meditación

8. El equilibrio o la armonía es la categoría de *sattva*, la actividad o pasión es la de *rajas* y la de inercia o pereza es la de *tamas*.

9. Corazón y mente son una sola cosa, tal como se presentan en todos los textos upanisádicos. Indica el centro. Aquí se trata de la mente cósmica o mente total.

10. Los cuatro cuartos son los cuatro estados de conciencia tal como se explican en la *Mandukya Upanisad*. Se supone residen en la mente del Creador.

en las sílabas del nombre *hrdaya*. El nombre *hrdaya* tiene tres sílabas. Una de ellas es *hr*. El sabio que la conoce sabe que es igual a la raíz *hr*, que significa «dar», a los allegados, a los parientes y a los demás, regalos. Los órganos que son parte de la mente y los objetos, el sonido, etc., que no se refieren a eso (a los otros), ofrecen sus respectivas funciones como una ofrenda a la mente (cósmica) que es Brahman. Y en su momento los supera en el Ser. Por tanto quien conoce *hr* como sílaba del nombre *hrdaya* recibe también dones. Este resultado es adecuado a la meditación. También *da* es otra sílaba. Y también es una forma de la raíz *dā*, que significa «dar», incluida en el nombre *hrdaya*, como una de sus sílabas. Y del mismo modo el que la conoce, como los órganos que son parte de la mente y los objetos a los que no se refiere, otorga sus respectivos poderes a la mente que es Brahman, la cual recibe esos poderes del Ser. Por eso la sílaba *da* otorga sus poderes a su propia gente y a los demás. Lo mismo sucede con *ya*, que es también una sílaba. El que sabe que la forma *ya*, derivada de la raíz *in*, significa «ir» y está incluida en este nombre, va al cielo. Si se consiguen esos visibles resultados de la meditación incluso con las sílabas de su nombre, ¿qué se obtendrá de la meditación en la realidad misma de la mente-corazón? La descripción de las sílabas de su nombre tiene por tanto el propósito de ensalzar la mente-corazón.

CUARTO *BRĀHMANA*

LA PRIMERA REALIDAD

1. *Aquello no es más que esto, la Verdad. Quien conoce ese gran ser, digno de adoración, el primero que ha nacido como Verdad-Absoluto*[11], *conquista esos mundos y sus enemigos al ser conquistados dejan de existir. Quien conoce ese gran ser, digno de adoración, el primero que ha nacido como Verdad-Absoluto, por la Verdad llega realmente a lo Absoluto (a Brahman).*

Para experimentar la meditación en Brahman, llamada *hrdaya*[12] como Verdad (*Satya*)[13], se presenta esta cuarta parte. «Aquello» (*Tat*) es la mente-Absoluto. La partícula *vai* es un aviso. La mente-Absoluto que puede ser sustituida es el sentido del primer *Tat* (Aquello). Lo que se describe de manera

11. Satya-Brahman, la primera expresión de lo Absoluto. La Verdad es la primera Palabra, «el Verbo que era en un principio» según otra tradición. Es la primera realidad.

12. *Hrdaya* es el corazón o el centro mental.

13. *Satya* es la verdad y también la realidad. Porque el conocimiento verdadero, contemplativo, coincide con el ser.

diferente es el sentido del segundo *Tat* (esto). ¿Y qué es? No es más que esto. Con esta palabra se relaciona el tercer *Tat*. «Esto» se refiere a algo en la mente que se presentará ahora. ¿Quién no es más que esto? Lo que se ha definido como mente-Absoluto, y aquí entra el tercer *Tat*. ¿Qué es? Se determina como la verdad única, la Verdad-Absoluto o Brahman que es *Sat* y *Tyast*, los elementos densos y sutiles; en otras palabras, consiste en los cinco elementos.

Quien conoce esto se identifica con la Verdad. Es grande por su amplitud, digno de adoración, el primero en nacer, puesto que Brahman, lo Absoluto, nació antes de los demás seres relativos. Y como Verdad-Brahman tiene los siguientes efectos: Hizo todos los mundos como una parte de sí mismo, o los conquistó. El que conoce el gran Ser digno de adoración, el primero en nacer, Brahman identificado con *Satya*, conquista los mundos. E incluso los enemigos, de este mundo, se entiende, serán conquistados como los mundos lo son por Brahman, y llegarán a ser inexistentes. ¿Quién consigue este efecto? Para responder a esto el texto concluye así: Quien conoce este gran Ser, digno de adoración, el primero en nacer, como la Verdad-Absoluto. El efecto está de acuerdo con la meditación porque la Verdad (*Satya*) es en realidad lo Absoluto (Brahman).

QUINTO *BRĀHMANA*

LA REALIDAD MANIFESTADA

1. *En el principio no existía más que el agua*[14]. *Y el agua originó lo real*[15]. *Y lo real es Brahman. Brahman originó al Creador Prajāpati y éste originó los dioses. Los dioses meditan en lo real*[16]. *Y el nombre de lo real* satya *consta de tres sílabas.* Sa *es una sílaba.* Ti *es otra sílaba. Y* ya *es la tercera sílaba. La primera y la última son verdaderas. La del medio es falsa. Su falsedad está rodeada en ambos lados por la verdad y participa de la misma esencia de la verdad. Al que conoce esto no le daña la falsedad.*

Esta sección es una alabanza de la realidad de Brahman. Se ha llamado grandiosa, digna de adoración y originaria (V, 4, 1). ¿Cómo fue la primera en originarse? Se explica así: En el principio no existía más que agua. El agua

14. El agua como principio indiferenciado es razonable porque todo crece a partir de ella. Aristóteles, comentando este mismo principio de todas las cosas en Tales de Mileto, decía que la semilla de todas las criaturas tiene una naturaleza húmeda y el agua es el origen de lo húmedo.

15. También en *Chāndogya Upanisad* VII, 10, 1 leemos que todas las cosas son formas del agua.

16. La realidad y la verdad coinciden aquí en la palabra *satya* y en *sat*.

aquí tiene el mismo sentido que las purificaciones relacionadas con ceremonias como la del fuego. Se le llama agua porque es líquida. El agua se acaba después de la ceremonia, y mantiene su conexión en forma invisible, sutil, y no está sola sino unida a los demás elementos. Pero se le da mayor importancia por su conexión con las ceremonias. Todos los elementos que antes de su manifestación permanecían en un estado indiferenciado se consideran junto con el actor como agua. El agua, que es la semilla del universo diferenciado en nombres y formas, no era sino simple agua en el principio cuando no había otro objeto manifestado. Entonces el agua originó lo real (*satya*). Por tanto la realidad de Brahman es lo originario. La manifestación del universo indiferenciado es aquello de lo que se habla como el nacimiento de la Vida, de Hiranyagarbha o *sūtrātman*. Lo real es Brahman. ¿Por qué? Por su grandiosidad. ¿Por qué es grandioso? Se explica así: Porque es el que proyecta todas las cosas. ¿Cómo? Satya-Brahman (origina) a Prajāpati, el Creador de todos los seres, Virāj, de quien el sol y demás son los órganos. El verbo «originar» se sobrentiende. Prajāpati, Virāj, crea los dioses. Y como todas las cosas se van originando en este orden a partir de la realidad de Brahman, por eso es grandiosa. Pero ¿cómo es que es digna de adoración? Se explica así: Aquellos dioses que han sido creados meditan en la verdad de Brahman (Satya-Brahman), digno de adoración. El nombre de Satya-Brahman es también *satya*. Consta de tres sílabas. ¿Cuáles son? *Sa* es una, *ti* es otra. La «i» se ha añadido a la «t» para facilitar su indicación. *Ya* es la tercera. La primera y la última, *sa* y *ya*, son verdaderas, están libres de la forma de la muerte. En medio está lo falso. Lo falso es muerte. Las palabras «muerte» (*mrtyu*) y falso (*anrta*) tienen ambas una «t». Y lo falso, que es una forma de la muerte, está rodeado, acompañado a cada lado por la verdad, por las dos sílabas *sa* y *ya*, que son formas de la verdad. Por tanto no se puede dejar de tomar en cuenta, ya que hay un predominio de la verdad. Quien conoce este predominio de la verdad y el significado de toda muerte y falsedad, nunca será dañado por lo falso que pueda pronunciar inadvertidamente.

2. *Aquello que es verdad es este sol, el espíritu que está ahí en la órbita solar y el espíritu que está aquí en el ojo derecho, los dos se encuentran uno en otro. El primero está en el otro por los rayos, y por la energía. Cuando alguien está a punto de dejar el cuerpo, ve la órbita solar como una claridad. Los rayos no le llegan más.*

Aquí se describe una meditación en las diferentes partes del cuerpo de la Verdad-Brahman. Esa realidad, lo que originó primero, Satya-Brahmā, es el sol. ¿Quién es? El ser que está en esa órbita, que se piensa es el sol, y el ser que está en el ojo derecho. Ambos son la Verdad-Brahmā. La palabra «y» muestra esa conexión. Porque los dos seres, el del sol y el del ojo, no son sino diferentes formas de Satya-Brahman. por eso permanecen uno en otro. El espíritu so-

lar permanece en el espíritu ocular y viceversa, ya que hay una relación de ayuda mutua entre el ser que está identificado con las diferentes partes del cuerpo y las deidades correspondientes. Se explica a continuación cómo permanecen uno en otro. El primero, el espíritu del sol, permanece en el último, el ser (individual), que está identificado en el cuerpo con el ojo por los rayos que ayudan al otro con su luz. Y el último, el ser que está en el ojo, permanece en el anterior, el espíritu identificado entre los dioses con el sol por la función de los ojos, ayudada por esa deidad[17]. Cuando una persona, el ser individual o el experimentador que habita el cuerpo, está a punto de dejar el cuerpo, el espíritu del sol que dirige a la deidad del ojo recoge sus rayos y queda un vacío, una postura indiferente. Entonces el ser individual ve la órbita solar como claridad, corta sus rayos como la luna. Este presagio de la muerte se menciona de pasada para que así la persona pueda estar precavida y dé los pasos necesarios (en ese momento). Los rayos no le llegan más. Para disipar sus dudas, habían sido utilizados antes (esos rayos). Teniendo en cuenta el ser que se identifica con el ojo y con la intención de ayudarle. Pero al considerar que esas dudas ya parecen haber terminado, no vienen más a él. Por tanto esa ayuda mutua entre ellos muestra que ambos eran parte de la misma realidad (Satya-Brahman[18]).

3 y 4. *La sílaba* bhūr *es la cabeza de ese espíritu que está en el ojo derecho. La cabeza es una y la sílaba es una.* Bhuvar *son los brazos. Hay dos brazos y hay dos sílabas. La palabra* svar *son los pies. Hay dos pies y hay dos sílabas también. Su nombre secreto es* ahar. *Su nombre secreto es (también)* aham[19]. *El que conoce esto destruye, aniquila el mal.*

Este ser que se llama «verdad» (*satya*) tiene varios miembros. *Bhūr* es la cabeza porque es la que aparece primero. Las escrituras señalan esto también cuando dicen: «Hay una cabeza y una sílaba *bhūr*». Cada uno (de los miembros) tiene un nombre. La sílaba *bhuvar* indica los brazos porque son dos. «Hay dos brazos y dos sílabas». Lo mismo sucede con la palabra *svar,* que se refiere a los pies que son dos. En cuanto a la palabra *pratisthā* significa los pies porque ellos ayudan a mantenerse de pie. El nombre secreto de la realidad del Absoluto (Satya-Brahman) que tiene esos miembros se dirige a nosotros y por eso se llama *ahar*. El que sabe que esta sílaba deriva de la raíz *han* o *hā*, que significa «matar o aniquilar», destruye y aparta el mal. El nombre secreto es *aham* porque es el propio ser.

17. Es la energía que permite la visión, energía vital dirigida por la energía cósmica. En este caso se trata de la vista.

18. Brahman es aquí Saguna-Brahman, la divinidad con atributos. Indica la realidad manifestada, *satya*. No es el Absoluto.

19. *Aham* es la propia identidad, «yo».

SEXTO *BRĀHMANA*

EL ESPÍRITU EN LA MENTE

Brahman (condicionado) tiene muchas limitaciones añadidas, cada una con su forma. Y aquí se prescribe una meditación en Brahman con las limitaciones añadidas de la mente.

1. *El espíritu identificado con la mente es de la naturaleza de la luz, y está en el corazón como un grano de arroz o de cebada. Es el que dirige todo, el que todo lo ordena, el que gobierna cualquier cosa que exista.*

Es el espíritu identificado con la mente, porque se percibe ahí. Y también porque él percibe a través de la mente. Es resplandeciente, literalmente tiene al brillo luminoso como su verdadera naturaleza. Como la mente revela todas las cosas y él se identifica con la mente, es luminoso tal como los yoguis lo descubren. Es el que dirige todo, las cosas que no son sino variantes de él mismo. Al relacionarnos con un gobernador debemos hacerlo bajo la intervención de los ministros, pero con él no es así, ¿quién es, entonces él? Es el director, protector único, y el que gobierna cualquier cosa que exista, el universo entero. El resultado de esta meditación en Brahman condicionado, identificado con la mente, es el llegar a la identidad con él. Porque el texto Brāhmana dice: «Al meditar en Él se llega a ser como Él» (Ś. X, V, 2, 20).

SÉPTIMO *BRĀHMANA*

BRAHMAN COMO ILUMINACIÓN

1. *Dicen que la iluminación es Brahman*[20]. *Se llama iluminación porque disipa (la oscuridad). El que sabe que la iluminación es Brahman, disipa el mal (en torno) suyo, pues la iluminación es realmente Brahman.*

Se presenta otra meditación sobre la misma realidad de Brahman con resultados concretos. «Dicen que la iluminación es Brahman». Y se da la derivación de la iluminación de Brahman: «Se llama iluminación (*vidyunt*) porque disipa "la oscuridad"». En realidad la iluminación es como los relámpagos que rompen la oscuridad de las nubes. El que sabe que la iluminación es Brah-

20. En estos textos cuando se nombra a Brahman se hace referencia a Brahman condicionado. Es la mente en totalidad y no lo Absoluto que no pasa por la interpretación mental. También se está hablando de Brahman como la realidad o la verdad (*satya*) manifestada. Por eso hemos de entender que esta «iluminación» no significa «liberación».

man en cuanto posee los atributos mencionados, disipa o disuelve todos los males que se habían preparado contra él. Es un resultado adecuado para aquel que conoce de esta manera que la iluminación es Brahman, ya que en verdad es Brahman.

OCTAVO *BRĀHMANA*

BRAHMAN COMO LA PALABRA

1. *Se debe meditar en la Palabra como si fuera una vaca. Tiene cuatro ubres, los sonidos* svāhā, vasat, harta *y* svadhā. *Los dioses viven en dos de sus ubres, los sonidos* svāhā *y* vasat, *los humanos en el sonido* hanta *y los antepasados en el sonido* svadhā. *La energía vital es el toro y el ternero es la mente.*

Aquí se menciona otra meditación en el mismo Brahman. La Palabra es Brahman. La Palabra aquí significa los Vedas. «Se debe meditar en la Palabra como si fuera una vaca». Así como una vaca produce leche por sus cuatro ubres para su ternero, lo mismo la Palabra produce por sus cuatro ubres, mencionadas antes, comida para los dioses, etc., comparable a la leche. ¿Qué son aquí las cuatro ubres y quién son aquellos para los que produce comida? Los dioses corresponden al ternero, viven en dos de las ubres de la vaca de la Palabra. ¿Quiénes son? Los sonidos *svāhā* y *vasat*, por los que se ofrecen ofrendas a los dioses. Los humanos, en el sonido *hanta*. El alimento se da a los humanos mediante el uso de esa Palabra. Los antepasados, en el sonido *svadhā*, ya que el alimento se ofrece a los antepasados al pronunciar esa Palabra. Su toro, el toro de esa vaca, la Palabra, es la energía vital, ya que los Vedas producen plenos frutos por la energía vital. Y su ternero es la mente, pues su secreción es estimulada por la mente. Los Vedas se aplican a un objeto que ha sido pensado por la mente. Por eso la mente se indica con el ternero. Quien medita en esa vaca que es la Palabra de esta manera, se identifica con ella.

NOVENO *BRĀHMANA*

EL FUEGO

1. *El fuego que se encuentra en el interior de un ser humano y digiere el alimento ingerido es* Vaiśvanara[21]. *Emite el sonido que se oye cuan-*

21. El fuego que penetra el universo manifestado en el sistema solar. Se le considera dios análogo a Agni.

do se tapan los oídos. Cuando alguien está a punto de dejar este cuerpo, no oye más ese sonido.

Aquí hay otra meditación como las anteriores. «El fuego de *Vaiśvānara*». ¿Qué fuego? «El que está en el interior del ser humano». ¿Se trata del elemento fuego que es uno de los componentes del cuerpo? No, es el que se llama *Vaiśvānara*, el que digiere el alimento. ¿Qué alimento? El que la persona ingiere. Es como decir que es la cabeza en el estómago. Para indicarlo directamente dice el texto: Para digerir el alimento emite este sonido que se oye cuando se tapan los oídos con los propios dedos. Se debe meditar en ese fuego como *Vaiśvānara* o *Virāj*[22]. Y aquí también el resultado es la identificación con él. Incidentalmente se describe un presagio de muerte: Cuando una persona, el experimentador en el cuerpo, está a punto de dejar el cuerpo, no oye más ese sonido.

DÉCIMO *BRĀHMANA*

EN EL MOMENTO DE LA MUERTE

1. *Cuando una persona parte de este mundo va al aire, que abre espacio para ella como el hueco de la rueda de un carro. Por él va hacia arriba y llega al sol, que abre un espacio para ella como el hueco de un tamboril. Por él va hacia arriba y llega a la luna, que abre un espacio para ella como el hueco de un tambor. Por él va hacia arriba y llega a un mundo libre de aflicción y de frío. Allí habita años eternos.*

Esta parte describe la meta y el resultado de todas las meditaciones. Cuando una persona que las conoce parte de este mundo, abandona el cuerpo, llega al aire que cruza el firmamento, inmóvil, impenetrable. El aire hace una apertura allí, en su propio cuerpo, separando partes, es decir, hace un hueco en él para la persona que viene. ¿Cuál es la medida de ese hueco? Es como el agujero de la rueda de un carro, que es una medida conocida por todos. El sabio va hacia arriba por él y llega al sol. El sol obstruye el camino para el futuro viaje al mundo de Brahman. Y deja pasar al sabio que tiene ese tipo de meditación. Hace una apertura para él allí como el hueco de un tamboril (*lambara*), una clase de instrumento musical. Por él va hacia arriba y llega a la luna. También la luna hace una apertura allí para ella como el hueco de un tambor cuya medida es muy conocida. Por él va hacia arriba y llega a un mundo, al mundo de la Vida divina (Hiranyagarbha). ¿Qué cla-

22. Manifestación divina, hijo de Brahmā.

se de mundo es? Libre de aflicción, de conflictos mentales y de frío, es decir, de sufrimientos físicos. Cuando llega vive allí por años eternos. Porque muchos ciclos como de los nuestros constituyen el período de vida del mundo de Hiranyagarbha.

UNDÉCIMO *BRĀHMANA*

PENITENCIA

1. *Una gran penitencia es el sufrir por enfermedad. El que sabe esto gana un mundo superior. Una gran penitencia es que al que muere le lleven al bosque. El que sabe esto gana un mundo superior. Es una gran penitencia el que al que muere le coloquen en la hoguera. El que sabe esto gana un mundo superior.*

¿Qué penitencia es ésa? La que sufre una persona cuando está enferma atacada por la fiebre, etc. Podría pensarse que se trata de una gran austeridad, pues los dos que están vinculados sufren. Cuando un sabio reflexiona de manera que no condena el sufrimiento ni quiere evadirse de él, esa penitencia le sirve para eliminar sus males. El que sabe esto hace que sus males se quemen en esa penitencia que es como una meditación y gana un mundo superior. Del mismo modo un moribundo piensa desde el principio que es una gran penitencia el que tras la muerte sea llevado al bosque por los sacerdotes para la ceremonia funeral. Piensa que será una gran penitencia para él, porque este viaje del pueblo al bosque se sabe es una gran penitencia. El que conoce esto gana un mundo superior. También es una gran penitencia el que una persona tras la muerte sea colocada en el fuego. El que conoce esto gana un mundo superior.

DUODÉCIMO *BRĀHMANA*

LA ENERGÍA VITAL Y EL ALIMENTO

1. *Algunos dicen que el alimento es Brahman*[23]. *Eso no es así, porque el alimento se pudre sin la energía vital. Otros dicen que la energía vital es Brahman. Eso no es así, porque la energía vital se seca sin alimento. Pero esas dos deidades al unirse alcanzan su más alto estado. Prātrida dijo entonces a su padre: ¿Qué puedo hacer de bueno*

23. El alimento y el cuerpo humano son en este texto lo mismo, porque el cuerpo está hecho de alimento. Es el componente físico del ser humano.

para quien conoce esto y que puedo hacer de malo para el otro? El padre con un gesto de la mano dijo: No, Prātrida. Porque ¿quién llega a ese estado por la unión de los dos? Entonces le dijo: Es vi. *El alimento es* vi, *porque todas esas criaturas se mantienen en el alimento. Es* ram. *La energía vital es* ram, *porque todas esas criaturas disfrutan en la energía de la vida. En quien sabe esto todas las criaturas se mantienen y disfrutan.*

Para practicar otra meditación el texto dice que algunos, maestros, consideran el alimento lo que se come, literalmente, como Brahman. Eso no es así. No se debe entender que el alimento es Brahman. Otros dicen que la energía vital es Brahman. Eso no es así. No se debe tampoco tomar esto como verdad. Pero ¿por qué el alimento no debe verse como Brahman? Porque el alimento se pudre o se descompone sin la energía vital. ¿Cómo puede entonces ser Brahman si Brahman es indestructible? ¿Será entonces la energía vital? Tampoco. Porque la energía vital se seca sin el alimento. La energía vital es el que se alimenta, y no puede vivir sin alimentos. Por tanto se seca sin ellos. Y ya que ninguno de los dos puede individualmente ser Brahman, las dos deidades, alimento y energía vital, al unirse alcanzan su más alto estado. El estado de Brahman.

Al llegar a esta conclusión en su mente, aquel cuyo nombre era Prātrida dijo a su padre: ¿Qué puedo hacer de bueno para quien conoce esto, para quien conoce a Brahman como lo he concebido yo? Es decir, ¿qué puedo ofrecerle? Y ¿qué puedo hacer de malo incluso? Lo que quiere decir: él ha alcanzado la meta de su vida. El ser humano que sabe que el alimento y la energía vital juntos constituyen Brahman no necesita ninguna ofrenda, ni que le ensalcen con honores. Cuando dijo esto, su padre, parándole con un gesto de la mano, dijo: No, Prātrida, no digas eso. Porque ¿quién llega a ese estado por la unión de los dos, del alimento y de la energía vital? Ningún aspirante podría alcanzar la perfección por esa toma de conciencia de Brahman. Por tanto no debes decir que esa persona ha alcanzado la meta de su vida. Si fuera así, dime: ¿Cómo llega a la perfección? ¿Qué era eso? Eso es *vi*. ¿Qué es eso? La respuesta es: El alimento es *vi*, porque todas esas criaturas se mantienen en el alimento. Por eso al alimento se le llama *vi*. También es *ram*, dijo el padre. ¿Qué es eso? La energía vital es *ram*. ¿Por qué? Porque todas esas criaturas disfrutan en la energía de la vida, que es la cumbre de la fuerza. Por eso la energía vital es *ram*. El alimento tiene la peculiaridad de ser la cumbre de todas las criaturas y la energía vital lo que proporciona satisfacción a todos. Y nadie sin cuerpo tiene ese placer, ni incluso teniendo cuerpo puede disfrutar si le falta vitalidad o fuerza. Cuando una persona tiene cuerpo y fuerza, sólo entonces tiene placer y se considera a sí misma excepcionalmente afortunada. La tradición védica dice: «Debería ser joven, un joven virtuoso y estudioso» etc. (Tai. Up. II, 8, 1). Aquí se afirma el resultado al que llega aquel que co-

Se ha establecido la meditación en Brahman con limitaciones añadidas como la tierra. Aquí en esta parte se trata de la meditación en él (Brahman) con las limitaciones añadidas de *gāyatrī*. *Gāyatrī* es el más importante de los versos. Se le llama así porque, como se ha dicho, protege los órganos de quien lo recita. Otros versos no tienen ese poder. El verso *gāyatrī* se identifica con la energía vital, que es el alma de todos los versos. La energía vital, como se sabe, es llamada *ksatra* por proteger el cuerpo curando las heridas. (Y como este verso protege los órganos de quien lo recita) se identifica con la energía vital. Por eso la meditación *gāyatrī* se prescribe especialmente. Hay otra razón, y es que es la causa del nacimiento de los *brāhmanas*, los más nobles entre los nacidos dos veces[29]. Por el texto «Creó al *brāhmana* mediante *gāyatrī*, al *ksatriya* mediante *tristubh* y al *vaiśya* mediante *jagatī*» (*Cf.* Va. IV, 3) sabemos que el segundo nacimiento de los *brāhmanas* se debe al *gāyatrī*. Por eso es el verso más importante entre todos. Los textos «los *brāhmanas* renunciando a sus deseos», etc. (III, 5, 1), «los *brāhmanas* hablan de (lo Inmutable)», etc. (III, 8, 8), «es un *brāhmana*» (III, 8, 10), «Es un conocedor de lo Absoluto, libre de culpas, de impurezas y de dudas» (IV, 4, 23) muestran que un *brāhmana* llega a lo más elevado en su vida. Y esa forma de vida bramánica se debe a su segundo nacimiento mediante *gāyatrī*. Por todo ello se debe describir la naturaleza de *gāyatrī*. Como los mejores entre los nacidos dos veces que se crean por *gāyatrī* se dedican a conseguir la finalidad última de su vida sin ningún obstáculo, lo que se consigue se debe a *gāyatrī*. Y con la intención de prescribir una meditación sobre él, dice el texto: *bhūmi, antariksa* y *dyans* forman ocho sílabas, y la primera línea del *gāyatrī* tiene ocho sílabas. La sílaba *ya* (en la palabra *varenya*) debe separarse para suplir la octava sílaba. Las partículas *ha* y *vai* indican un hecho conocido. «Por lo que esa primera línea se refiere a aquellos mundos», ya que en ambos casos hay ocho sílabas. El resultado al que llega quien conoce la primera línea del *gāyatrī* sobre los tres mundos es el siguiente: quien la conoce, conquista lo que hay donde esos tres mundos se extienden al nacer en ellos.

2. Rcah, yajūmsi *y* sāmāni[30], *forman ocho sílabas y la segunda línea del* gāyatrī *tiene ocho sílabas. Ésta es por tanto aquellos tres. Quien conoce la segunda línea del* gāyatrī *conquista lo que hay hasta donde esas tres formas de conocimientos se extienden.*

También *rcah, yajūmsi* y *sāmāni*, sílabas de los nombres del tratado sobre el conocimiento, los tres Vedas, son ocho, y la segunda línea del *gāyatrī*

29. El segundo nacimiento es el momento de la iniciación. En ella se pronuncia un verso o *mantra* distinto según la casta del iniciado.

30. Son los nombres en plural de los tres Vedas: *Rig-Veda* (de los versos), *Yajur-Veda* (de las fórmulas sacrificiales), *Sāma-Veda* (de los cantos).

tiene ocho sílabas. Por tanto estos tres Vedas son esta segunda línea del *gāyatrī*, por tener ambos ocho sílabas. Quien conoce la segunda línea del *gāyatrī*, que consiste en los tres Vedas, conquista lo que hay hasta donde esas tres formas de conocimientos se extienden como resultado.

3. *Inspiración (*prāna*), expiración (*apāna*) y respiración (*vyāna*) forman ocho sílabas y la tercera línea del* gāyatrī *tiene ocho sílabas. Por lo que esta tercera línea se refiere a esas tres formas de la energía vital. Quien conoce esta tercera línea del* gāyatrī *conquista lo que abarca la energía vital en el universo.* Turīya *es esta línea aparentemente visible que está por encima de la oscuridad del mundo, donde el sol brilla.* Turīya *significa la cuarta. Se dice que es aparentemente visible porque es como si se viera. Y se la considera por encima de la oscuridad mundana porque brilla sobre el universo entero. Quien conoce la cuarta línea del* gāyatrī *brilla con esplendor y gloria.*

Prāna, apāna y *vyāna*, los nombres de la energía vital, tienen también ocho sílabas y constituyen la tercera línea del *gāyatrī*. «Quien conoce esta tercera línea del *gāyatrī* conquista lo que abarca la energía vital de todos los seres vivientes en el universo». El *gāyatrī* que consta de palabras tiene sólo tres líneas. Aquí se describe su cuarta línea, que es lo más importante del verso: *turīya*, claramente visible, por encima de lo mundano oscuro, es esta línea del *gāyatrī*, es el sol que brilla. La tradición védica misma explica el sentido de las palabras en el contexto siguiente: la palabra *turīya* significa lo que normalmente se conoce como el cuarto.

¿Qué quiere decir la expresión «línea aparentemente visible»? La respuesta es: El espíritu que está en la órbita solar es como si se viera. Y así se describe por tanto. ¿Qué quiere decir la expresión «por encima de lo mundano»? Se ha explicado: El espíritu que está en la órbita solar brilla sobre el universo. La palabra *rajas* significa el universo producido a partir de la actividad o pasión (*rajas*). Se podría objetar que es inútil repetir la palabra *upari* (por encima), ya que la palabra «entero» cumple esa misión. La respuesta a eso es que está bien así. Porque la palabra «entero» puede tomarse con referencia únicamente a aquellos mundos sobre los que se observa que el sol brilla. Y la repetición de *upari* elimina esta posibilidad. Otro texto tradicional dice: «El que dirige los mundos que están más allá del sol y ordena además las experiencias de los dioses» (Ch. Up. I, 6, 8). Por tanto la repetición sirve para incluirlo todo. Y como el sol brilla con esplendor en forma de soberanía y gloria, el que conoce la cuarta (línea) claramente visible del *gāyatrī* brilla con esplendor y gloria.

4. Gāyatrī *permanece en la cuarta, la línea claramente visible, por encima de los oscuros mundos. Permanece en la verdad. La visión es la ver-*

dad, ya que ver es verdad. Si dos personas comienzan a disputar aquí diciendo una «lo veo» y la otra «lo oigo», confiaríamos en la que dice «lo veo». Esa verdad mantiene su fuerza. La energía vital es la fuerza. Luego la verdad está en la energía vital. Por eso dicen que la fuerza es más poderosa que la verdad. Así el gāyatrī *permanece en la energía vital dentro del cuerpo.* Gāyatrī *protege los* gayā, *los órganos. Y porque los protege se le llama así. El verso* sāvitrī *que el maestro comunica al discípulo no es sino esto. Y cuida los órganos de aquel al que se comunica.*

Se ha descrito ya el *gāyatrī* con tres líneas, que comprende los tres mundos, los tres Vedas y la energía vital. El que queda es el cuarto, claramente visible, línea por encima de lo mundano, porque el sol es la esencia del universo denso y el sutil. Las cosas privadas de su esencia quedan sin vida e inestables, como la madera cuando se le quema el meollo. Así el *gāyatrī* que consta del universo denso y sutil se mantiene con sus tres líneas en el sol. Y la cuarta, (el sol mismo), está en la verdad. ¿Cuál es la verdad? La visión es la verdad. ¿Por qué? Porque es un hecho conocido que (la visión de) el ojo es la verdad. ¿Cómo? Si dos personas comienzan a disputar aquí dando opiniones contradictorias y una dice «lo veo» y la otra «lo oigo, no es como tú lo ves», de las dos confiaríamos en las que dice «lo veo», y no en la que dice «lo oigo». Lo que una persona oye puede ser falso; mientras que lo que ve con sus propios ojos no. Por eso no creemos en el que dice que lo ha oído. La visión, que es el medio para demostrar la verdad, es verdad (en sí misma). Esto quiere decir que la cuarta línea del *gāyatrī*, con las otras tres, está en la visión. Se ha afirmado incluso: «¿Dónde permanece el sol? En (la visión de) el ojo» (III, 9, 20). La verdad, que es la base de la cuarta línea de *gāyatrī*, está en la fuerza. Y ¿qué es la fuerza? La fuerza es la energía vital. La verdad está en esa fuerza de la energía vital. Por eso se ha dicho en el *sūtra*[31] que penetra en todas las cosas. Como la verdad está en la fuerza dicen que la fuerza es más poderosa que la verdad. Es también un hecho conocido que una cosa que fundamente otra es más poderosa que la cosa soportada. Nunca vemos que algo débil fundamente algo fuerte. Por consiguiente tal como se ha mencionado, el *gāyatrī* es la energía vital, por lo que el universo está en él. El *gāyatrī* es esa energía vital en la que todos los dioses, todos los Vedas y las ceremonias junto con sus resultados se unifican. Por tanto la energía vital es como si fuera el ser del universo. El *gāyatrī* protege los órganos. ¿Qué son? Los órganos, como el de la palabra, son los *gayas*, porque producen sonido.

El *sāvitrī* o himno al sol que el maestro comunica (primero un cuarto de él, luego la mitad y por último el himno completo) al discípulo, después de haber-

31. En el comentario de Śankara a *Brīhadarānyaka Upanisad* III, 7, 2.

le probado con la sagrada prueba a la edad de ocho años, no es sino este *gāyatrī*, idéntico a la energía vital, que es como si fuera el ser del universo. Lo que el muchacho recibe de él (del maestro) se explica aquí. Protege los órganos de aquel al que comunica de caer en el infierno o en otros terribles destinos.

5. *Algunos enseñan el verso* sāvitrī *que es un* anustubh[32]. *Y les dicen: La palabra es* anustubh, *que es lo que te enseñaremos. No deberíamos hacerlo. Deberíamos comunicarte el* sāvitrī *que es* gāyatrī. *Si algún conocedor de esto lo recibiera como si fuera un don, no sería suficiente para igualar ni siquiera una sola línea del* gāyatrī.

Algunos, los seguidores de ciertas revisiones de los Vedas, comunican al discípulo que se inicia, el *sāvitrī*, que está compuesto o realizado en el tipo de métrica llamado *anustubh*. Su intención es ésta: Dicen la palabra *anustubh* y es también *Sarasvatī*[33] en el cuerpo. Enseñaremos esta palabra al muchacho, dicen. Pero no se debería hacer así. Lo que dicen es erróneo completamente.

¿Qué se debería hacer? Se debería comunicar el (himno) *sāvitrī* que es el *gāyatrī*. ¿Por qué? Porque se ha dicho antes que es la energía vital. Y si se enseña al muchacho sobre la energía vital se le estará enseñando automáticamente sobre la palabra y sobre *Sarasvatī* y los demás órganos también. Tras haber afirmado esto de pasada, el texto ensalza al conocedor del *gāyatrī*: Si alguien que conoce esto lo recibiera como un don, en realidad no es un don para él, porque él es uno con el universo. Y la totalidad del don recibido no sería suficiente para igualar ni siquiera una sola línea del *gāyatrī*.

6. *El que acepta esas tres palabras plenas recibirá sólo la primera parte del* gāyatrī. *Si acepta además las tres clases de conocimiento (de los Vedas), recibirá la segunda parte. Y si acepta también todos los seres vivientes, recibirá la tercera parte. Mientras que la cuarta, la que es claramente visible, por encima de la oscuridad, el sol luminoso, no se puede conseguir por ninguna clase de dádiva. ¿Cómo podría recibir alguien una cosa así?*

El que conoce el *gāyatrī*, el que acepta esas tres palabras: la tierra, etc., plenas de riquezas como carros y caballos, recibirá sólo la primera parte del *gāyatrī*, que se ha explicado. Esa aceptación acarreará el resultado de cono-

32. Una clase de versos que se llaman así por la métrica.

33. *Sarasvatī* es la diosa esposa de Brahmā, el dios Creador. Es inspiradora de las palabras intuitivas, de la elocuencia y de las artes en general. La misma palabra designa al río y al bienestar o la bienaventuranza.

cer únicamente esa primera parte. Pero no producirá ninguna culpa adicional. El que acepta además las tres clases de conocimiento (de los Vedas) recibirá sólo la segunda. El resultado al que llegará será únicamente la segunda. Y el que acepte incluso todos los seres vivientes recibirá sólo su tercera parte. Obtendrá como resultado de su conocimiento únicamente la tercera línea. Todo ello se dice como una suposición. Si alguien aceptara los dones equivalentes a las tres partes, tendría los resultados de conocerlas. Pero no le conducirían a un nuevo error.

Por supuesto no existe el donante ni el que recibe el don[34]. Se imagina sólo para ensalzar el conocimiento del *gāyatrī*, que está entre lo más elevado que pueda alcanzar un ser humano. Esto es lo que señala el texto: Mientras que la cuarta, la que es claramente visible, por encima de la oscuridad, el sol luminoso, no se puede conseguir por ninguna clase de dádiva, como las otras tres mencionadas antes. Incluso esas tres juntas no se pueden comparar (con ella). Todo esto se dice como una simple frase hipotética. Realmente ¿cómo podría alguien recibir una cosa así equivalente a los tres mundos y todo eso? Se debe meditar en el *gāyatrī* de esta forma (completa).

7. *Su salutación es:* Gāyatrī, *eres la primera parte, la segunda, la tercera y la cuarta. Y (al mismo tiempo) tú no tienes ninguna parte porque eres inalcanzable. ¡Te saludo a ti, la cuarta parte, claramente visible, que está por encima de la oscuridad! ¡Que el enemigo no alcance nunca su objetivo! (Que el que recita el verso) no lleve el odio a nadie. Y de otro modo: Que sus deseos no prosperen. En el caso de que la persona que hace este saludo sea el objeto del mal deseo, éste nunca prosperará. O dirá: Pueda yo conseguir eso de él.*

La palabra *upasthāna* significa literalmente acercarse y permanecer, o saludar con la siguiente fórmula sagrada: Oh *gāyatrī*, tú tienes una primera línea, con los tres mundos como primera parte, tienes una segunda línea con los tres Vedas como segunda, tienes una tercera con las tres formas de la energía vital como tercera y cuarta línea, con el sol como la cuarta. Por tanto, los aspirantes que meditan deben llegar a ti o conocerte.

Más allá de esto no tienes ninguna línea en tu propia e incondicionada forma. No hay ninguna parte que pueda ser alcanzada porque eres inalcanzable, ya que eres el Ser definido como «Ni esto, ni esto». Por tanto te saludo a ti, la cuarta parte claramente visible que está por encima de la oscuridad, en el aspecto relativo. ¡Que el enemigo, el mal que se presenta en el camino de mi re-

34. En medio de estas meditaciones u oraciones que caen dentro de la mente condicionada (Saguna-Brahman) Śankara apunta en esta frase a la visión incondicionada advaita.

alización de ti, no alcance nunca su objetivo, el de destruir esa realización! La palabra *iti* señala el cierre de la formula sagrada. Que el conocedor del *gāyatrī* mismo no lleve odio a nadie, y de otro modo podría usarse la siguiente formula sagrada en su salutación al *gāyatrī*: Tal y cual, nombrándolos, el deseo de Devadatta nunca prosperará. En el caso de que el objetivo de la persona de Devadatta sea quien hace este saludo a *gāyatrī*, el objeto del deseo nunca prosperará. O puede saludarlo diciendo: Pueda yo conseguir ese apreciado objeto de Devadatta. O los tres versos que se dieron antes: «Que el enemigo no alcance nunca». Puede usarse la opción que concuerde con la intención del aspirante.

8. *En este punto, Janaka, emperador de Videha, se dijo había dicho a Budila Aśvatarāśvi: ¿Cómo es que tú, que te consideras conocedor del* gāyatrī, *has llegado a cargarme a mí como un elefante? Él respondió: Porque no conozco su boca, emperador. Su boca es fuego.*

Al poner una gran cantidad de combustible en el fuego, todo arde. Así el que sabe eso, aun cometiendo muchos males, los elimina todos y se queda limpio, puro, sin edad e inmortal.

Para prescribir la boca del *gāyatrī* se narra en este párrafo una historia de alabanza. Respecto a este tema del conocimiento del *gāyatrī*, Janaka, emperador de Videha, se dijo había hablado a Budila, el hijo de Aśvatarāśva: Tú, que te consideras conocedor de él, según has dicho, ¿cómo es que actúas en contra de esa afirmación? Si fueras realmente un conocedor del *gāyatrī*, ¿por qué a causa de tus culpas al aceptar dones me estás cargando como un elefante? Retado por el emperador, él contestó: Porque no conozco su boca, emperador. Al ser deficiente en un aspecto mi conocimiento del *gāyatrī*, no tiene efecto. El emperador dijo: Escucha, el fuego es la boca. Cuando la gente común pone una gran cantidad de combustible en el fuego, todo lo quema. Así el que sabe que el fuego es la boca del *gāyatrī*, y él mismo se identifica con él y hace fuego en su boca, aun cometiendo muchos males, como los de aceptar dones, los elimina todos y se hace puro como el fuego, limpio de culpas como la anterior, sin edad e inmortal, porque se ha identificado con el *gāyatrī*.

DECIMOQUINTO *BRĀHMANA*

ORACIÓN AL SOL EN EL MOMENTO DE LA MUERTE

1. *Por una máscara dorada está oculta la cara de la Verdad. Descúbrela tú, ¡oh luminoso sol!, para que pueda verla yo que la amo. ¡Luz!, tú que eres la esencia de todo, el poder creador de todas las criaturas, tú que viajas solo en el espacio, dirige tus rayos que nos deslumbran, para que pueda yo contemplar esta verdad, la más bella que pueda verse.*

La luz que está ahí, y en todas partes, eso soy yo. Que por la fuerza de la Vida me identifique yo ahora con el Espíritu de luz inmortal, en este mismo momento en que el cuerpo mortal va a ser reducido a cenizas.

Aum, Voluntad, recuerda lo que has hecho. Recuerda, recuerda todo lo que has hecho. ¡Oh fuego, oh luz divina! que conoce todas las cosas[35]*, condúcenos por la recta vía que lleva a la felicidad. Aparta de nosotros los extravíos que nos desvían del camino. Para ti nuestras palabras de reverencia*[36].

El ser humano que ha meditado y ha realizado a la vez actos religiosos ruega al sol en el momento de su muerte. Es un tópico también porque el sol constituye las cuatro partes del *gāyatrī* y se trata de su salutación, por lo que se le ruega. La cara o la naturaleza real de la Verdad o verdad del Absoluto (Satya-Brahman) aparece oculta con una máscara de oro, la órbita solar, como se oculta con una máscara algo querido. Está oculta porque quien no tenga su mente fija en ella no puede verla. Pūsan[37] se llama al sol porque alimenta el mundo. Descúbrela, retira esa máscara que la cubre y por la que se obstruye la visión, es decir, elimina la causa de obstrucción de la visión, para que yo, que considero a la Verdad la realidad, que me he identificado con Ella, pueda ver su cara[38].

Los nombres Pūsan, etc.[39], se refieren al sol, «sabio solitario», vidente porque ve, porque es el ser del universo y como los ojos ve todas las cosas. También la palabra puede significar «viajero solitario» porque las escrituras reveladas dicen: «el sol viaja solo» (Tai. S. VII, IV, 18, 1). Yama, el director, el que controla el mundo entero. Sūrya, literalmente el que dirige eficazmente los líquidos o los rayos, o la energía vital o la mente o todos los seres, o hijo de Prajāpati, Dios de todas las criatruas o de la Vida.

Dirige tus rayos que nos deslumbran para que yo te pueda ver. Porque no puedo verte tal como eres[40], ya que me ciega tu deslumbrante luz, como no puedo ver las cosas resplandecientes. Retira, pues, tu radiación, pues deseo

35. Representadas por la sílaba *Aum* aquí. Se simboliza la divinidad por el sol como luz y como fuego.

36. Es el contenido exacto de los cuatro últimos aforismos de la *Īśa Upanisad.*

37. El texto hace referencia a la luz vivificadora de todo, como la luz del sol que da vida física.

38. Quien contempla la Verdad se identifica con ella por amor.

39. Pūsan, Yama, Sūrya, Prajāpati se emplean para indicar distintos aspectos de la luz simbolizada por la luz solar.

40. La luz de la verdad, con su resplandor, ciega a quien no está habituado a contemplarla. Lo mismo decía Platón en el mito de la caverna. A los ojos no habituados a mirar la luz, su fuerza les deslumbra.

contemplar esta verdad, la más bella que puede verse. «Deseo» podría cambiarse también por «deseamos». Yo soy ese espíritu cuyos miembros son las sílabas de los *Vyāhrtis*[41], *bhūr* (la tierra), *bhuvar* (el firmamento) y *svar* (el cielo). Se le llama espíritu (*purusa*) porque tiene forma humana. *Ahar* (día) y *aham*[42] son los nombres secretos del ser en el sol y del ser en el ojo respectivamente (V, 5, 3, 4). A esto se refiere este texto.

Soy inmortal. La palabra «inmortal» debe construirse así. Cuando mi cuerpo muera, siendo yo inmortal e identificado con la verdad del Absoluto (Satya-Brahman), que mi energía vital en el cuerpo retorne al aire (a la energía cósmica). Y del mismo modo los demás espíritus retornen a sus fuentes respectivas. Y que este cuerpo, reducido a cenizas, vaya a la tierra.

Se reza a la divinidad de las luz[43], que se identifica con estas reflexiones y dirige la mente: ¡Oh luz, que eres la sílaba *Aum*! *Aum* es su símbolo. Divinidad de las reflexiones, idéntica a la mente, recoge lo que hay que recoger. Se alcanza una meta deseada por este recogimiento en el momento de la muerte. Por esto te ruego: Recoge todo lo que he hecho. La repetición indica seriedad. Luz, condúcenos por la recta vía que lleva a la felicidad a recibir los frutos de nuestras obras, no por el camino oscuro del sur que conduce al retorno, sino por el bueno y luminoso. Dios nuestro, tú conoces los estados mentales de todos. Aparta de nosotros los extravíos. Libre de ellos por tu gracia iremos por el camino del norte. Pero somos incapaces de servirte; sólo podemos pronunciar salutaciones en tu honor. Quiere decir que te serviremos a través de la pronunciación de esas salutaciones, pues somos demasiado débiles para hacer algo más.

41. Los Vyāhrtis son las tres invocaciones de Prajāpati. Por ellas se crea el firmamento, la tierra y el cielo. Esta creación está narrada en el *Aitareya-Brāhmana* (IV, 32).
42. *Aham* es la identidad del ser humano real, idéntico a Ātman y no al yo personal.
43. Puede considerarse de la luz o del fuego.

SEXTO *ADHYĀYA*

PRIMER *BRĀHMANA*

LA ENERGÍA VITAL Y SUS FUNCIONES

1. *El que conoce lo primero y lo mejor se convierte en el primero y el mejor entre los suyos. La energía vital es lo primero y lo mejor*[1]. *Y quien la conoce se convierte en el primero y el mejor no sólo de los suyos sino también de los que él quiera serlo.*

Se ha afirmado que *gāyatrī* es la energía vital. Pero ¿por qué es *gāyatrī* y no los órganos como el del lenguaje? Porque la energía vital es la primera y la mejor, mientras que los órganos no. ¿Cómo es eso? Esta primera parte del *adhyāya* establece este punto. O, también, la meditación en la energía vital como el *uktha, yajus, sāman, ksatra,* etc., es la que se ha descrito, aunque hay otras cosas como el ojo. Esta sección sólo muestra la razón, que es su conexión con el *adhyāya* anterior por su secuencia inmediata. Pero esta sección no es una parte de dicho capítulo. Los dos capítulos son suplementos, se describen meditaciones en la energía vital con resultados específicos en sí mismos que no se habían mencionado antes. Esto es lo que intentan hacer las escrituras reveladas.

El que sabe lo que es primero y mejor, es decir, lo que tiene atributos de prioridad en edad y grandeza, como se presentará ahora, sin duda se convertirá en el primero y el mejor entre los suyos. El discípulo, tentado por la mención de los resultados, está ansioso por preguntar cuando el maestro le dice: La energía

1. Este tema se encuentra también en la *Chāndogya Upanisad* (V, 1 y 2).

vital es, en verdad, lo primero y lo mejor. Pero ¿cómo se puede saber que esto es así teniendo en cuenta que desde la concepción de los órganos (del embrión) está conectado igualmente con los elementos formativos aportados por los padres? La respuesta es que nunca la semilla se desarrolla sin la vida, lo que quiere decir que la energía vital empieza a funcionar antes que el ojo en otros órganos. Por eso es la primera en edad. Además la energía vital va a nutrir el embrión desde el momento de la concepción y sólo después que ella ya ha empezado comenzarán a funcionar el ojo y otros órganos. Por tanto la energía vital es legítimamente el primero entre los órganos. Pero podría ser que el primero (el más anciano) de los miembros de una familia no fuera el mejor, porque le faltaran cualidades, mientras que el segundo o el más joven de los miembros podría ser el mejor en razón de la superioridad de sus cualidades y no por la edad. No es eso lo que sucede con la energía vital. Es en verdad la primera y la mejor. ¿Cómo se sabe que es la mejor? Se muestra en la conversación siguiente. De todas maneras el que conoce o medita en la energía vital como lo primero y lo mejor se convierte en lo primero y lo mejor entre sus parientes; por virtud de la meditación en una cosa que es lo primero y lo mejor, alcanza este resultado. Se podría preguntar cómo es que una persona puede ser la primera y la mejor si esto depende de la edad. Pero la respuesta es que no hay problema, pues «ser el primero» aquí significa funcionar (antes que los demás) como hace la energía vital.

2. *El que conoce lo mejor llega a ser el mejor entre los suyos. El lenguaje es lo mejor. El que lo conoce se convierte en el mejor entre sus parientes y entre los que él quiera serlo.*

El que conoce lo mejor (*vasisthā*) llega a ser el mejor entre los suyos. El resultado sigue a la meditación. Incluso llega a serlo entre otros que no son sus parientes, de los cuales quiere serlo. Entonces, dígame que es el *vasisthā*. El órgano del lenguaje. El sentido derivado de la palabra es lo que ayuda a morar o a dominar espléndidamente. Porque las personas que tienen el don del lenguaje se hacen ricas y viven con esplendor. También la palabra puede derivar de la raíz *vas*, que significa «dominar», porque los oradores se sobreponen a otros con su elocuencia. Por tanto tomando conciencia del órgano del lenguaje como el *vasisthā* se llega a eso. El resultado está de acuerdo a la comprobación.

3. *El que conoce la base estable vive estable tanto en los tiempos y lugares difíciles como en los fáciles. La vista es esta base, porque por ella te estableces tanto en los tiempos y lugares difíciles como en los fáciles. El que conoce esto vive estable en todos los tiempos.*

El que conoce el *prastisthā*, que tiene el atributo de la estabilidad, literalmente aquello por lo que se vive estable, tiene este resultado: vive estable en

los lugares y tiempos suaves y también en los difíciles o inaccesibles como en los de carestía. Si esto es así, dígame que es *prastisthā*. La vista es esta base. ¿Cómo? Porque viéndolos mediante la visión, se vive estable tanto en los tiempos y lugares difíciles como en los fáciles. Por tanto el resultado es adecuado.

4. *El que conoce la prosperidad consigue cualquier objeto que desee. El oído es la prosperidad, pues con el oído se adquieren todos los Vedas. El que sabe esto consigue cualquier objeto que desee.*

El que conoce *sampad*, que tiene como atributo la prosperidad, obtiene este resultado: alcanza cualquier objeto que desee. Pero ¿qué es lo que tiene semejante atributo? El oído. ¿Cómo está enriquecido el oído con ese atributo? Porque todos los Vedas se adquieren cuando se tiene oído, ya que sólo el que tiene el órgano del oído puede estudiarlos[2]. Y los objetos de deseo dependen de la realización de los ritos prescritos por los Vedas. Por tanto el oído conlleva prosperidad. Y el resultado está de acuerdo con la meditación. El que sabe esto consigue cualquier objeto que desee.

5. *El que conoce la morada se convierte en morada de los suyos y de otras gentes. La mente*[3] *es la morada. El que lo sabe llega a ser morada de los suyos y de otras gentes.*

El que conoce la morada se convierte en morada de los suyos y de otras gentes. ¿Cuál es esa morada? La mente pensante (*manas*) es la morada de los órganos y sus objetos. Estos últimos llegan a ser objetos de experiencia para el ser únicamente cuando están en la morada de la mente pensante. Y los órganos comienzan y paran su trabajo según la deliberación del pensamiento. Por tanto es la morada de los órganos. Y así los resultados concuerdan con la meditación: El que sabe esto llega a ser morada de los suyos y de otras gentes.

6. *Aquel que conoce la procreación se enriquece con hijos y ganado. El semen tiene este atributo. Aquel que sabe esto se enriquece con hijos y ganado.*

La palabra «semen» se refiere al órgano de la generación. El resultado es adecuado a la meditación.

2. En aquellos días en que la enseñanza de los Vedas se transmitía oralmente el oído era ya primordial, no ahora, que su lectura involucraría al órgano visual y no al auditivo.

3. *Manas*, la mente sensorial, el pensamiento (no la razón o mente abstracta). Se dice que es la morada de los sentidos, pues allí se interpretan los datos sensoriales de la objetividad.

7. *Estos órganos, discutiendo sobre la preponderancia de cada uno, fueron a Brahmā y le dijeron: ¿Cuál de nosotros es el mejor? Y Él dijo: Aquel tras cuya partida quede el cuerpo en peor situación.*

Los órganos, el del lenguaje y los demás, discutiendo, teniendo opiniones contrarias sobre su respectiva preponderancia, preguntándose cuál sería el mejor, fueron a Brahmā o Prajāpati[4], y le dijeron: ¿Cuál de nosotros es el mejor (*vasisthā*), el que mejor vive y supera a los otros? Y Él, Brahmā, ante su pregunta dijo: Aquel tras cuya partida quede el cuerpo en peor situación que antes.

Al ser el cuerpo un agregado de muchas cosas impuras, es miserable incluso mientras la persona vive; y lo será más entonces. Esto se decía para crear una sensación de disgusto en nosotros. Prajāpati, aunque lo sabía, no dijo cuál era el mejor, para evitar ofender a los demás.

8. *El lenguaje se fue. Y habiendo estado un año ausente, regresó y dijo: ¿Cómo habéis podido vivir sin mí? Dijeron: Hemos vivido como lo hacen los sordos, sin hablar con el lenguaje, pero manteniendo la vida con la energía vital, viendo con la vista, oyendo con el oído, conociendo con el pensamiento y teniendo hijos con el órgano de la generación. Así el lenguaje entró (en el cuerpo).*

Habiéndose dirigido a Brahmā, los órganos fueron probando su poder uno a uno. Entre ellos, el del lenguaje fue el que salió primero del cuerpo. Y después de estar fuera un año volvió y dijo: ¿Cómo habéis podido vivir sin mí? Y aquellos a los que se dirigía respondieron: Hemos vivido como lo hacen los sordos, sin hablar con el lenguaje, pero manteniendo la vida con la energía vital, viendo con la visión, oyendo con el oído, conociendo con el pensamiento lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer y demás, y teniendo hijos con el órgano de la generación. Ante esta respuesta de los demás órganos, el del lenguaje se dio cuenta de que no era el mejor (*vasisthā*) en el cuerpo y entró en él.

9. *La vista se fue. Y habiendo estado un año ausente, regresó y dijo: ¿Cómo habéis podido vivir sin mí? Dijeron: Hemos vivido como lo hacen los ciegos, no viendo con la vista pero manteniendo la vida con la energía vital, hablando con el lenguaje, oyendo con el oído, pensando con el pensamiento, procreando con el órgano de la generación. Y así la vista entró (en el cuerpo).*

4. Al Dios creador personificado.

10. *El oído se fue. Y habiendo estado un año ausente, regresó y dijo: ¿Cómo habéis podido vivir sin mí? Dijeron: Hemos vivido como lo hacen los sordos sin oír con el oído pero manteniendo la vida con la energía vital, hablando con el lenguaje, viendo con el ojo, pensando con el pensamiento, procreando con el órgano de la procreación. Así el oído entró (en el cuerpo).*

11. *El pensamiento se fue. Y habiendo estado un año ausente, regresó y dijo: ¿Cómo habéis podido vivir sin mí? Dijeron: Hemos vivido como lo hacen los locos, sin conocer con el pensamiento, pero manteniendo la vida con la energía vital, hablando con el lenguaje, viendo con la vista, oyendo con el oído, procreando con el órgano de la generación. Así el pensamiento entró (en el cuerpo).*

12. *El órgano de la generación se fue. Y habiendo estado un año ausente, regresó y dijo: ¿Cómo habéis podido vivir sin mí? Dijeron: Hemos vivido como lo hacen los eunucos, sin procrear con el semen, pero manteniendo la vida con la energía vital, hablando con el lenguaje, viendo con la vista, oyendo con el oído, y pensando con el pensamiento. Así el órgano de la generación entró (en el cuerpo).*

13. *Entonces, la energía vital, al irse como un brioso corcel del Sind*[5] *arrancaría las estacas que lo sujetaban, arrancó todos los órganos. Dijeron entonces: No te vayas, señor, que no podemos vivir sin ti. Dedicadme entonces ofrendas, (dijo). Está bien, (respondieron).*

Entonces la energía vital estaba a punto de irse, y el lenguaje y los otros órganos fueron arrancados de sus lugares. Se explica con un ejemplo: Fueron arrancados de su sitio como un gran corcel del Sind, del lugar de origen, arranca las estacas sujetas a sus pies. Dijeron: No te vayas, Señor, que no podemos vivir sin ti. Dedicadme entonces ofrendas (dijo la energía vital) si habéis entendido mi superioridad, puesto que soy aquí quien dirige. Esta conversación entre los órganos es una imagen para enseñar cómo un sabio debe probar la grandeza de sus compañeros. Y de esta manera un sabio descubre quién es el más grande entre ellos. Este tipo de prueba se presenta en forma de conversación, porque de otra manera sería absurdo pensar que cada uno de los órganos que trabajan juntos puedan irse y volver en un año y todo lo demás. Por tanto sólo el sabio que quiere saber con el

5. Región oeste de la India.

propósito de meditar quién es el más grande de los órganos razona de esta manera.

14. *El lenguaje dijo: La supremacía que yo tengo es tuya. La vista dijo: La estabilidad que yo tengo es tuya. El oído dijo: La prosperidad que yo tengo es tuya. El pensamiento dijo: La morada que yo tengo es tuya. El órgano de generación dijo: La procreación que yo tengo es tuya. (La energía vital dijo entonces:) ¿Cuál es mi alimento y mi vestido? Cualquier cosa que se considere alimento, dijeron ellos, incluso perros, gusanos, insectos o moscas, es tu alimento y las aguas son tu vestido. Aquel que conoce el alimento de la energía vital nunca comerá algo que no es alimento o aceptará algo que no lo sea. Por eso los sabios versados en los Vedas*[6] *toman un poco de agua antes y después de comer. Piensan que así eliminan la desnudez de la energía vital.*

El órgano del lenguaje fue el primero en ofrecer el tributo y dijo: La supremacía que yo tengo es tuya, porque tú eres el mejor. Los demás órganos fueron dando uno por uno sus ofrendas de prosperidad, morada y procreación. (La energía vital dijo:) Siendo así, me habéis pagado generosamente. Ahora decidme: con estos atributos que tengo, ¿cuál sería mi alimento y mi vestido? Los otros dijeron: «Cualquier cosa en el mundo es alimento para ti, hasta lo que comen otras criaturas, todo es tu alimento». Se nos prescribe aquí el mirar todas las cosas como alimento de la energía vital. Algunos dicen que quien conoce el alimento de la energía vital puede comer cualquier cosa impura. Es un error, porque están prohibidas por otras escrituras.

Alguien pregunta: ¿No puede hacerse una excepción con ellos?

El vedantín responde: No, porque se trata de una prescripción para comer cualquier comida. El texto: Nunca comerá algo que no sea alimento es una simple alabanza de la meditación que ve todo como alimento de la energía vital. Y debe ser tratado como parte de esa prescripción. No tiene poder para contradecir lo que se ha prescrito en otras escrituras, porque tiene un significado algo diferente. Lo que aquí se muestra es la idea de que todo es alimento para la energía vital y no que se pueda comer de todo. Vuestra interpretación de que se puede comer de todo es falsa, porque no existe autoridad que la apoye.

El objetor insiste: La persona que conoce el alimento de la energía vital se identifica con ella y de este modo puede considerar todo como alimento. Por tanto el comer cualquier cosa podría ser aceptable en este caso.

6. Los *sotriyas*, estudiosos de las escrituras védicas.

No, *dice el vedantín,* porque ninguna y todas las cosas no pueden ser tu alimento. Es verdad que aquel sabio se identifica con la energía vital, pero posee un cuerpo mediante el que alcanza ese conocimiento, y el comer cualquier clase de alimento, gusanos, insectos, dioses, es absurdo para ese conocimiento. Por tanto no tiene sentido declarar en relación con esto que el comer toda suerte de alimentos está libre de culpa, ya que la culpa referida podría no surgir nunca.

Pero identificado con la energía vital se podría comer incluso gusanos, etc., *dice el objetor.*

Es verdad, *contesta el vedantín.* Pero no hay prohibición de las escrituras respecto a eso. Y estaría bien, como la flor de Palāsa[7], que es roja naturalmente. No tendría sentido decir que está permitido cualquier cosa en cuanto energía vital, ya que en tal caso el comer de todo no sería una transgresión. Pero la prohibición se hace en relación al sabio con su cuerpo particular y no es posible hacer excepciones al respecto. Por tanto incurrirá en culpa si trasgrede esa prohibición, pues el texto «nunca comerá algo que no sea alimento» tiene diferente sentido.

Además la meditación en cualquier cosa como alimento de la energía vital se señala aquí no para la energía vital asociada al cuerpo del *brāhmana,* sino para la energía vital en general. Y aunque todas las cosas puedan ser alimento para la energía vital en general, algunas clases de alimento ayudan a mantener la vida de ciertas criaturas como para los peces los gusanos nacidos en ellos, pero sería un daño eminente el matar a otros aunque fueran alimento de la energía vital. Del mismo modo, aunque todas las cosas sean alimento para la energía vital, si se come alimento prohibido mientras se tiene el cuerpo de un *brāhmana* por ejemplo, sin duda se incurre en culpa. Es una equivocación por tanto pensar que comer alimento prohibido es inofensivo.

Y el agua bebida sirve para vestirte. También aquí se prescribe mirar el agua como el vestido de la energía vital. Y no puede desde luego usarse como vestido. Por tanto el acto natural de beber agua se puede utilizar para meditar en él como vestido de la energía vital. El que conoce el alimento de la energía vital, de la que todo es alimento, nunca comerá algo que no sea alimento. Incluso si come algo que no se debe comer, se convertirá en alimento normal, y no será afectado por la culpa debido a ello. Esto es una alabanza de esa meditación como ya hemos dicho. Del mismo modo nunca aceptará nada que no sea alimento. Y aun cuando acepte algo prohibido, un elefante por ejemplo, se convertirá en el alimento que está permitido aceptar. Tampoco le afectará la culpa de aceptar lo inaceptable, lo que se dice como alabanza. El re-

7. La flor de Palāsa crece en la India, su nombre científico es *Butea frondosa.*

ultado de la meditación es siempre la identificación con la energía vital, por lo que lo que se acaba de afirmar no es un resultado de dicha meditación, sino una simple alabanza de ella.

¿Por qué no podría ser ése el resultado?, *pregunta el objetor.*

No puede ser, *contesta el vedantín.* Porque quien ve la energía vital como su propio ser alcanza la identidad con ella como resultado. Y como es uno con la energía vital y llega a ser el ser de todo, incluso un alimento prohibido se convierte en permitido. Del mismo modo los regalos inaceptables se hace aceptables. Esto es una alabanza en la meditación que hace que los actos sucedan en la vida. Por tanto este pasaje no tiene la fuerza de un precepto dirigido a un resultado concreto. Como el agua es el vertido de la energía vital, el sabio, el *brāhmana* versado en los Vedas, toma un poco de agua antes y después de comer. ¿Qué significado tiene eso? Se afirma ahí mismo. Piensan que así eliminan la desnudez de la energía vital. Es un hecho que una persona que da un vestido a otra piensa que quita la desnudez de ésta. Y se ha dicho que el agua es la vestimenta de la energía vital. El texto quiere decir que mientras se bebe el agua se debe pensar que se está dando vestidura a la energía vital.

El objetor dice entonces: Pero una persona suele tomar agua antes y después de comer para purificarse. Si eso significa también eliminar la desnudez de la energía vital, el acto de tomar el agua tendría un efecto doble. Sin embargo uno y el mismo acto no puede tener un doble efecto. Si es para purificación, no es para vestir la energía vital, o viceversa. En esas circunstancias debería haber otra absorción de agua para vestir la energía vital.

No, *dice el vedantín,* porque puede explicarse por las dos clases de acciones. Hay dos actos separados. El absorber el agua antes y después de comer es prescrito por la tradición (*smrti*) con objeto de purificarse y es simplemente un acto. Ahí la purificación no requiere ninguna meditación. Aquí nos prescriben mirar el agua, que forma parte del acto de absorberla, como vestidura de la energía vital. Pero si se hace, ello no se opondrá al propósito de purificación alcanzado por el acto de absorberla. Porque se tratará de un acto diferente. Por tanto en la acción de tomar agua antes y después de comer se nos pide meditar en el agua como vestidura de la energía vital. Es un precepto, ya que no se conoce por ninguna otra fuente.

SEGUNDO *BRĀHMANA*

LOS DOS SENDEROS TRAS LA MUERTE

La conexión entre esta (segunda) parte del libro, que comienza con «Śvetaketu, nieto de Aruna, fue [...]» y la primera es la siguiente: Como se trata de

una sección complementaria, se presenta aquí lo que quedaba (por explicar) de la anterior, al final del quinto capítulo, la persona que emplea a la vez ceremonias y meditaciones empieza (a preparar) el fuego con el texto «Fuego, condúcenos por la recta vía»[8]. Aquí el verso parece sugerir que hay varias vías al especificar «la recta». Y esas vías son las rutas por las que se obtiene el resultado de los propios actos. Se ha dicho en «llendo por ellos» (VI, 2, 2).

Es natural el preguntarse cuántos senderos hay. De aquí que en esta sección se presenten los diferentes caminos en la transmigración para mostrar que hay muchos, y que son los resultados de las obras naturales tanto como de las ceremonias unidas a las meditaciones que las escrituras prescriben. Aunque en el texto «Los hijos de Prajāpati son de dos clases», etc. (I, 3, 1) se ha indicado la forma natural del mal, sin embargo no han sido señalados sus resultados en particular. Sólo los resultados de las ceremonias realizadas de acuerdo con las escrituras se han presentado en un pasaje que concluye con la identificación con las tres clases de alimento. Porque para adentrarse en la sabiduría del Absoluto se considera necesario el rechazo a aquellos (resultados). Y se dijo incluso que los simples actos rituales conducen al mundo de los antepasados y en combinación con las meditaciones conducen al cielo. Pero no se ha establecido el camino que lleva al mundo de los antepasados y el que lleva al cielo. Y de eso se ocupa también esta sección complementaria.

Es preciso además unificar todas las conclusiones de la Upanisad. Se ha dicho que «ésta es, en verdad, la inmortalidad» (IV, 5, 15) y que no hay esperanza de inmortalidad mediante actos rituales (cf. II, 4, 2 y IV, 5, 3). Pero no se dio una razón para ello. Con esta intención se presenta esta sección. Y sugiere un razonamiento por deducción. El único medio para alcanzar la inmortalidad es éste[9], ya que el objetivo de los actos rituales no tiene nada que ver con ella. Además esto se afirmó en algún lugar dedicado al sacrificio del fuego (*agnihotra*): «Pero no conoces la salida de esas dos ofrendas, su camino, su lugar fijo, su experimentación, su regreso a este mundo, o la persona que va a partir para el mundo próximo» (Ś. XI, VI, 2, 4). Como respuesta, los efectos de la ofrenda se describen con las palabras «Una vez ofrecidas esas dos ofrendas, parte», etc. (*ibid.*, 6-7). Ésos son en realidad los resultados que obtiene el que actúa con las ofrendas, es decir, el que realiza el sacrificio del fuego. Porque sin estar en relación con el agente, el acto de la ofrenda no puede producir independientemente resultados como la partida, ya que un acto produce beneficios al que lo hace únicamente, a pesar de depender de ciertos factores. El pasaje que tratamos es una alabanza al sacrificio del fuego y a las seis clases de efectos que se le atribuyen. Pero aquí se presenta

8. En V, 15, 1 la oración se hace al sol como fuego o como luz.
9. El descubrimiento del Ser, tal como Yājñavalkya enseñó en (IV, 5, 15).

todo ello en relación al agente, porque el tema que va a ser expuesto es el conocimiento acerca de los resultados de los actos rituales. Y de esta manera las escrituras (*sruti*) pretenden prescribir la meditación en los cinco fuegos que permite el acceso al camino del norte[10]. Se recapitulan aquí los diferentes senderos en la transmigración. Éste es el más elevado resultado de los actos rituales. Y para mostrar los dos (senderos) las escrituras (*sruti*) presentan la historia siguiente:

1. *Śvetaketu, nieto de Aruna, fue a la asamblea de los* pañcālas[11]. *Y se acercó a Pravāhana, el hijo de Jīvala, que estaba atendido por su séquito. Al verle el rey se dirigió a él. Muchacho, le dijo. Sí, Maestro, contestó. ¿Has sido instruido por tu padre? Sí, respondió.*

Śvetaketu, nieto de Aruna, fue a la asamblea de los *pañcālas* para manifestar lo que había aprendido. Los *pañcālas* eran famosos (por sus enseñanzas). Con el orgullo de conquistar primero a la asamblea y luego a la corte real, se acercó a Pravāhana, el hijo de Jīvala y rey de Pañcāla, que estaba atendido por su séquito. El rey había oído hablar de su orgullo por su aprendizaje y deseaba darle una lección. Al verle, se dirigió a él tan pronto llegó. ¡Muchacho! La prolongación del acento en la expresión indica censura. Sí, Maestro, contestó él. Aunque a un *ksatriya* no se le nombre de esta manera[12], lo usó con enfado. El rey dijo: ¿Has sido instruido por tu padre? Y entonces él respondió: Sí, si tienes alguna duda puedes preguntarme.

2. *¿Sabes a qué diversos lugares van las personas tras la muerte? No, dijo él. ¿Sabes cómo vuelven a este mundo? No, dijo. ¿Sabes cómo es que el otro mundo no se llena nunca con tantas personas que mueren sin cesar? No, dijo. ¿Sabes después de cuántas ofrendas el agua parece voz humana y habla? No, dijo. ¿Conoces los medios para el acceso al sendero de los dioses o al de los antepasados por los que las personas llegan a uno de esos senderos? No, dijo. Hemos oído las palabras del verso: He oído hablar de dos caminos para los humanos que conducen a los antepasados y a los dioses. Yendo por ellos todo se une*[13].

10. El camino de los antepasados. En él se esperaba el reencuentro con las almas desencarnadas de los parientes.

11. Esta misma historia se encuentra en la *Chāndogya Upanisad* (V, 3-10).

12. Se usa la expresión «Señor o Maestro (*Bhoh*)» únicamente para dirigirse a un maestro *brāhmana*.

13. «Todo esto» es la expresión que se emplea a menudo en estos textos para indicar «todas las cosas del universo». La frase significa que se une este mundo y el de más allá.

Se encuentran entre el padre y la madre[14]. *Y él dijo: No sé nada de eso.*

Entonces ¿no sabes cómo los familiares van a diversos lugares después de la muerte? Cuando van por la misma ruta, llegan a un punto donde los caminos divergen. Algunos toman uno y otros otro, y en esto consiste la divergencia. Y quiere decir: ¿conoces los medios para alcanzar los dos mundos? Hemos oído las palabras del verso que expresan el sentido de esto. Hay por tanto un verso que expresa esta idea. ¿Cuál es el verso? Es: He oído hablar de dos caminos. Uno de ellos conduce a los antepasados, está en el mundo de los antepasados, por lo que se alcanza ese mundo a través de él. Otro se refiere a los dioses y conduce a ellos.

¿Quién va por esas rutas de los antepasados y los dioses? La respuesta es: Sólo los humanos van por esas rutas. Yendo por esas dos rutas todo esto se une. Y estas dos rutas se encuentran entre el padre y la madre. ¿Quiénes son? Son las dos partes de la concha del universo, la tierra y el cielo. Los (libros) Brāhmana dan la explicación siguiente acerca de los mundos: «Esto (la tierra) es la madre y aquello (el cielo) es el padre» (Ś. XIII, II, 9, 7) y (Tai. B. III, VIII, 9, 1). Esas dos rutas se encuentran entre las dos partes de la concha del universo y por tanto pertenecen al mundo relativo. No conducen a la inmortalidad.

Śvetaketu dijo: No sé nada de eso, ignoro estas cuestiones.

3. *Entonces el rey le invitó a sentarse. Pero el muchacho desatendiendo la invitación salió corriendo. Fue a su padre y le dijo: ¿No me habías dicho que me habías instruido completamente? ¿Cómo me dice eso, sagaz hijo? Un hombre de los* ksatriyas[15] *me preguntó cinco preguntas. Y yo no sabía ninguna de ellas. ¿Cuáles eran? Éstas. Y le indicó los temas.*

Entonces, cuando ya había eliminado su orgullo de persona instruida, el rey invitó a Śvetaketu, al que nos estamos refiriendo, a sentarse, diciendo: Siéntate aquí por favor. Que se vierta agua para lavar tus pies y se hagan las ofrendas de costumbre para respetar a los huéspedes. El muchacho Śvetaketu, desatendiendo la invitación a sentarse, salió corriendo hacia su padre. Fue hacia él y le dijo: ¿No me dijiste, al terminar los estudios, que me habías in-

14. Entre padre y madre cósmicos, lo que podría ser «la tierra y el cielo», según explica Śankara a continuación. Forma parte este ámbito del mundo fenoménico que es temporal, ilusorio.

15. Alguien perteneciente a la casta de los guerreros o gobernantes y no un *brahman* dedicado a la instrucción como seguramente era el padre de Śvetaketu. Esto hace más vergonzosa la situación.

ruido en todas las armas de la enseñanza? Al escuchar las palabras de reproche de su hijo, el padre dijo: ¿Cómo estás tan ofendido y tan desconsolado, mi sagaz hijo? Y él dijo: Escucha lo que me ha sucedido. Un *ksatriya*, alguien que pertenecía a esa casta, dicho como reproche, me preguntó cinco preguntas y yo no sabía ninguna de ellas. ¿Cuáles eran?, ¿qué preguntas te hizo el rey?, inquirió el padre. A lo que el hijo respondió: Éstas. Y le indicó las primeras palabras de aquellos temas.

4. *El padre le dijo: Créeme, hijo mío, yo te he dicho todo lo que yo sé. Pero vayamos allí haciendo vida de estudiantes. Ve tú, Señor. Y Gautama fue donde el rey Pravāhana, hijo de Jīvala, daba audiencia. El rey le ofreció un asiento e hizo traer agua para él, le ofreció el homenaje de la hospitalidad y le dijo: Concederemos un deseo al venerable Gautama.*

El padre, para consolar a su disgustado hijo, habló así: Créeme, hijo mío, todas las meditaciones que conozco te las he dicho. ¿Quién habría más querido para mí a quien yo deseara contar algo? No sé todavía a qué se referían las preguntas del rey. Por tanto vayamos allí haciendo vida de estudiantes, para aprender con el rey. El muchacho dijo: Ve tú solo, por favor. No me gustaría ver su cara. Y así Gautama, Āruni, que descendía del linaje de los Gautama, fue donde el rey Pravāhana, hijo de Jīval, daba audiencia en su trono. El rey le dio un sitio respetuoso, hizo que trajeran agua para él, para su huésped Gautama, y le ofreció el homenaje de la hospitalidad a través de su sacerdote y la ofrenda de Madhuparka, incluida la pronunciación de textos sagrados. Una vez hecha esta reverencia para él, le dijo: Concederemos un deseo al venerable Gautama. Que consistía en vacas, caballos, etc.

5. *Āruni dijo: Si me has prometido un deseo, dime aquello de lo que hablaste con mi hijo*[16].

6. *El rey dijo: Eso pertenece a los deseos celestiales. Pídeme un deseo humano.*

7. *Āruni dijo: Sabes que tengo oro, vacas y caballos, sirvientes, séquito y vestiduras. Sé generoso y no me prives de lo pleno, lo ilimitado y lo imperecedero. Expresa tu demanda de la manera adecuada, Gautama. Me dirijo a ti como discípulo. Los antiguos se acercaban*

16. El comentario de Śankara repite este texto sin añadir nada.

a un maestro con esta simple afirmación. Āruni vivió como discípulo al decirle que estaba a su servicio.

Gautama dijo: Sabes que ya tengo (los objetos de deseo). Por lo que los deseos humanos que me propones conceder no me servirían de nada. Tengo suficiente oro, vacas, caballos, sirvientes, séquito y vestiduras. Y lo que ya tengo no te lo pediría ni me lo darías. Me has prometido un deseo. Tú sabes que es adecuado en estas circunstancias el cumplir tu promesa. Tengo otra cosa en mente: Si has sido generoso en todo lugar, no dejes de serlo, no seas ruin con respecto a otra clase de riqueza, lo pleno, lo infinito, que tiene como resultado lo imperecedero, ya que se cierne (esa fama) sobre tus hijos y tus nietos. No puedes negarme esa riqueza a mí. Ni puedes negarla a nadie. Entonces el rey dijo: Entonces expresa tu demanda de instrucción, según la forma que las escrituras prescriben. Ante esto dijo Gautama: Me dirijo a ti como discípulo. Los antiguos *brāhmanas* demandaban instrucción de los *ksatriyas* o *vaiśyas*[17], o los *ksatriyas* de los *vaiśyas*, por necesidad. Y se acercaban al maestro simplemente afirmando su demanda, no poniéndose a sus pies o sirviéndole. De ahí que Gautama viviera como discípulo diciéndole simplemente (a su futuro maestro) que estaba a su servicio, sin ponerse a los pies del rey.

8. *El rey dijo: No os ofendáis con nosotros ni tú ni tus antepasados. Esta enseñanza no la tuvo antes ningún* brahman. *Pero yo te la transmitiré, ¿quién podría rechazarte cuando hablas así?*

Cuando afirmó su preferencia por esta ineludible humillación de ignorancia, el rey, pensando que estaría disgustado, triste, pidió perdón: Por favor, no os ofendáis con nosotros tú, Gautama, y tus antepasados. Es como decir: debes observar la actitud de tus antepasados hacia nosotros. Sabe que esta enseñanza que te transmito a petición tuya no la tuvo antes ningún *brahman*. Se ha mantenido a través de la línea de los maestros *ksatriyas*. Y yo debo en lo posible mantener esta tradición. Por tanto te digo: Esto pertenece a los deseos celestiales, Gautama. Por favor, pide un deseo humano (VI, 2, 6). Pero no puedo mantenerla más porque tu deseo no sería de ayuda[18]. Te daré esta enseñanza porque ¿quién podría rechazarte cuando hablas así? ¿Por qué no enseñártela entonces?

17. Los *ksatriyas*, casta de guerreros que incluía gobernantes y reyes, y los *vaiśyas*, comerciantes y campesinos, sólo excepcionalmente podían enseñar, como en este caso. El deber de enseñar correspondía a los *brāhmanas* como Āruni Gautama.

18. Si se tratara de un deseo humano no te ayudaría, pues no necesitas nada. Con este argumento se justifica la ruptura del secreto de las enseñanzas tradicionales.

9. *Aquel mundo (celestial), Gautama, es fuego. El sol es el combustible, los rayos, el humo, el día, la llama, las cuatro regiones del espacio, las cenizas, las regiones intermedias, las chispas. Los dioses ofrecen la fe en ese fuego. Y de esta ofrenda surge el rey Luna.*

El mundo, Gautama, es fuego. La cuarta pregunta es la que se responde primero. El orden de las preguntas se rompe porque de la solución de esta cuarta dependen las demás. Aquel mundo, el cielo, Gautama, es fuego. Hemos experimentado el ver al cielo, que no es fuego, como fuego, lo mismo que más adelante veremos el hombre y la mujer. De este fuego el sol es combustible, por sus beneficios, porque el cielo es iluminado por el sol. Los rayos son su humo, por la similitud con que brotan del combustible, ya que los rayos emanan del sol, y el humo, como vemos, sale del combustible. El día es la llama, porque ambos son luminosos. Las cuatro regiones del espacio son las cenizas, porque ambas presentan un aspecto pacífico. Las regiones intermedias son las chispas, porque se esparcen como ellas. En el fuego del cielo que tiene esos atributos los dioses Indra y demás presentan la fe como ofrenda. Y de esa ofrenda nace el rey Luna, rey de los antepasados y los *brāhmanas*.

¿Quién son aquí los dioses, quién les presenta ofrendas y en qué consiste esa ofrenda llamada fe? Hemos tocado ya este punto en otro lugar, en nuestra introducción[19]. Para señalar las seis cosas que se refieren a las palabras. Pero no conoces la partida[20] con esas dos ofrendas, etc. Ciertas cosas se han afirmado en el texto que trata del sacrificio del fuego (*agnihotra*). Éstas son algunas de las afirmaciones: Después de ofrecidas las oblaciones del sacrificio del fuego, parten. Entran en el firmamento del que han hecho un sacrificio de fuego con el aire como combustible y los rayos del sol como oblación. Ofrecen libaciones al firmamento y parten de allí. Entran en el cielo, del que han hecho un sacrificio de fuego, y así sucesivamente (Ś. XI, VI, 2, 6-7). Desde luego esas ofrendas del sacrificio del fuego (*agnihotra*) van junto con sus complementos. Llevarán consigo todos los complementos que conozcan, como el del sacrificio *āhavanīya*, el combustible, el humo, las ascuas, las chispas y los instrumentos de la ofrenda, cuando dejen este mundo para ir al cielo. Allí, aunque las cosas están en un estado indiferenciado mientras se produce la disolución del mundo, aquellos objetos mantienen su existencia separada en una forma muy sutil[21]. El fuego se mantiene como fuego, el combustible como tal, el humo, las ascuas y las chispas, lo mismo que los instrumentos de las ofren-

19. Brāhmana segundo del sexto *adhyāya*. Introducción sankariana.

20. Se refiere a lo que sucede cuando el ser individual desencarnado deja la existencia terrenal.

21. La filosofía *mīmāmsa* considera que cada obra, al finalizar un período cósmico (*kalpa*), mantiene su forma sutil. Y esta forma se vuelve a actualizar en el siguiente período manifestado.

das como la leche. La ceremonia del fuego con sus complementos nunca termina, sino que se mantiene en forma sutil llamada *apūrva* y reaparece en su anterior forma en el momento de la manifestación, con el uso del firmamento, etc., como el del sacrificio *āhavanīya* y así sucesivamente. La ceremonia del fuego es así incluso en nuestros días[22].

Se ha establecido la naturaleza de esas seis cosas que comienzan por la partida (del ser individual) y las oblaciones y termina con la partida para el otro mundo del que hace el sacrificio. Fue determinado en el Śatapatha Brāhmana en la sección que se dedica a los ritos. Y se afirma allí que el universo entero se describe como una evolución de las formas sutiles (*apūrva*) de esas ofrendas. Pero el objetivo aquí es describir el resultado de los ritos de sacrificio y experimentar la meditación en los cinco fuegos empezando por el fuego del cielo, como un medio para alcanzar el camino del norte, para lo que pueden experimentar los resultados de ritos específicos. Por eso se presenta la meditación en el cielo como fuego.

Hay que tener en cuenta que esas formas de la energía vital en el cuerpo que sirven de sacerdote en el sacrificio del fuego (*agnihotra*) se convierten en Indra, etc., al alcanzar su forma de dioses, y ellos sirven de sacerdote allí, al ofrecer las oblaciones en el fuego del cielo. Y (como parte del que ofrece el sacrificio) realizan aquí el sacrificio del fuego para obtener sus resultados. Y son quienes, en el momento a reaparecer los resultados, se convierten en sacerdotes en los diferentes lugares del nuevo mundo, asumiendo las formas consiguientes. Se les llama por el nombre de los dioses. Las sustancias líquidas que forman una parte de la ceremonia se vierten en el fuego ritual (*āhavanīya*) y son devoradas por él. Asumen una invisible y sutil forma y acompañan al agente, al que hace el sacrificio al otro mundo, a través del humo, etc., primero por el firmamento y luego por el cielo.

Cuando las sustancias líquidas sutiles que son efecto del ofrecimiento forman parte del sacrificio del fuego y se conocen como «fe» penetran en el cielo con el agente para consumir un nuevo cuerpo para él en la esfera lunar, entonces se dice que se han ofrecido oblaciones. Al entrar en el cielo producen un nuevo cuerpo para el agente (el que hace la ofrenda) en la esfera lunar. Esto se describe también en el pasaje «Los dioses ofrecen fe». Y de esa ofrenda nace el rey Luna. Porque las escrituras dicen: «La fe es agua» (Tai. S. I, VI, 8, 1).

La pregunta era: ¿Sabes después de cuántas ofrendas de oblaciones surge el agua con voz humana y habla? Para contestarla se afirma: Aquel mundo [es] fuego. Queda claro por tanto que las sustancias líquidas que forman parte del sacrificio y producen el cuerpo del agente se denominan «fe». El agua se menciona sólo como lo que surge con voz humana, por la preponderancia de líquido en el cuerpo, no porque los otros elementos estén ausentes en él. I

22. En la época en la que está hablando Śankara (788-820 d.C.).

formación del cuerpo se debe a la realización del sacrificio del fuego, y las sustancias líquidas son parte de él. Por eso el agua (como líquido típico) es el factor más importante en la formación del cuerpo. Ésta es otra razón por la que se habla de «surgir con voz humana», ya que en todo lugar el que hace el sacrificio es el que renace. Y aunque en el texto que trata del sacrificio del fuego se han mencionado las seis cosas como la partida de las dos oblaciones únicamente para alabar las ofrendas de ese sacrificio, sin embargo todos los ritos védicos como el del *agnihotra* tienen sentido. Porque tras introducir ceremonias con los cinco factores que están relacionados con la esposa y el fuego, se ha dicho: «El mundo de los antepasados (se consigue) mediante actos rituales» (I, 5, 16). Y se afirmará más adelante: «Mientras aquellos que conquistan los mundos, mediante sacrificios, caridad y austeridad»[23].

10. *Gautama, la tormenta de lluvia, Parjanya, es fuego, el año es su combustible, las nubes su humo, el relámpago la llama, el rayo las ascuas, el granizo las chispas. En ese fuego los dioses ofrecen al rey Luna. Y de esta ofrenda surge la lluvia.*

Gautama, Parjanya, es el fuego, el segundo receptáculo de las dos oblaciones en el orden del retorno. Parjanya es un dios identificado con los materiales de la lluvia. El año es su combustible, porque ese fuego de Parjanya es beneficioso al evolucionar en sus partes comenzando por el otoño y terminando con el verano. Las nubes son el humo, al ser producidas por humo o porque tienen una aparición nebulosa. El relámpago es la llama, porque ambos son luminosos. El rayo es las ascuas, porque ambos representan un estado pacífico y son fuertes. El granizo de las nubes son las chispas, porque los dos se esparcen y son numerosos. En este receptáculo de las dos oblaciones los dioses, verdaderos sacerdotes mencionados antes, ofrecen al rey Luna, que se había formado de la ofrenda de la fe, en el fuego del cielo. Se ofrece en el segundo fuego de Parjanya y de esa ofrenda de la luna surge la lluvia.

11. *Gautama, este mundo es fuego, la tierra es su combustible, el fuego el humo, la noche la llama, la luna la ceniza, y las estrellas las chispas. En este fuego ofrecen los dioses la lluvia. Y por esa ofrenda se produce el alimento.*

Gautama, este mundo es fuego. Este mundo es la morada donde todas las criaturas nacen y experimentan los resultados de sus obras pasadas y está constituido por la acción, sus factores y sus efectos. Es el tercer fuego. La tierra es

23. En VI, 2, 16.

el combustible de ese fuego, porque este mundo es beneficioso para la tierra, ya que provee de numerosos materiales para el disfrute de los seres vivos. El fuego es el humo, porque ambos surgen de su morada la tierra, ya que el fuego se produce por el combustible que abunda en la tierra, y el humo también surge del mismo origen. La noche es la llama, porque ambas se producen por el contacto con el combustible. Así como la llama se produce por contacto del combustible con el fuego, así la noche por contacto con el combustible de la tierra, ya que a las sombras de la noche se les llama la oscuridad de la noche.

La luna es las ascuas, ambas producidas por la llama. Como las cenizas se hacen de las llamas, así la luna se hace de la noche. También porque ambas representan un estado pacífico. Las estrellas son las chispas, porque ambas se esparcen. (Los dioses) ofrecen la lluvia. Y por esa ofrenda se produce el alimento, ya que el arroz y la cebada son producto de la lluvia.

12. *El hombre, Gautama, es fuego. La boca abierta es el combustible, el aliento es el humo, la voz la llama, los ojos las ascuas, los oídos las chispas. Los dioses ofrecen en este fuego el alimento. Y de esta ofrenda surge el semen.*

El ser humano conocido que consta de cabeza, manos, etc., es el cuarto fuego. La boca abierta es el combustible porque a través de ella un hombre produce el beneficio del lenguaje, el estudio de los Vedas, como el fuego hace con el combustible. El aliento es el humo, porque ambos tiene el mismo origen, ya que el aliento surge de la boca. El lenguaje o la palabra es la llama, porque ambos revelan. Una llama revela las cosas y el lenguaje o la palabra el significado de su objeto. Los ojos son las ascuas, porque ambos representan un estado pacífico o porque son las fuentes de luz. Los oídos son las chispas por su semejanza en la dispersión. En ese fuego (los dioses) ofrecen el alimento. Se podría decir que no vemos ningún dios que ofrezca el alimento aquí. La respuesta es que eso no es objeción porque las formas de la energía vital se pueden considerar como si fueran dioses. En cuanto a las divinidades, Indra y otras que son los dioses, en el cuerpo son formas de la energía vital, el alimento en el hombre. Por esa ofrenda se produce el alimento.

13. *Gautama, la mujer es fuego*[24]*. En ese fuego los dioses ofrecen la semilla. Y de esta ofrenda nace un ser humano. Vive durante el tiempo que está destinado a vivir. Y cuando muere [...]*

24. En el aforismo anterior se habló del ser humano en general como fuego. En éste la referencia a la mujer está encaminada a presentar la unión sexual como ofrenda a los dioses. El texto upanisádico incluye los detalles acostumbrados del combustible, el humo, etc., del fuego referidos aquí al acto sexual. Pero Śankara no los considera en su obra comentada. Está acertado, pues la ofrenda del quinto fuego pertenece al ser humano de ambos sexos, y no sólo a la mujer.

Gautama, la mujer es fuego, el quinto, receptáculo del sacrificio. En ese fuego los dioses ofrecen la semilla humana. Y de esta ofrenda nace un ser humano. Así el agua, designada como «fe», es ofrecida sucesivamente en los fuegos del cielo, la lluvia tormentosa, este mundo, el hombre, la mujer, en distintas formas que van aumentando su densidad de agua, luna, lluvia, alimento y semilla humana, respectivamente, que producen lo que denominamos un ser humano. La cuarta pregunta, ¿sabes después de cuántas oblaciones ofrecidas surge el agua con voz humana y habla?, se ha respondido ya que en la quinta oblación se ofrece en el fuego de la mujer agua transformada en semilla (semen) que llega a poseer la voz humana. Y el ser humano que nace así, vive. ¿Cuánto? Durante el tiempo que está destinado a vivir. Dura tanto como el resultado de sus obras pasadas que le han mantenido en este cuerpo. Entonces, cuando acaba este (efecto), cuando muere [...]

14. *Lo llevan para ofrecerlo en el fuego. Así el fuego llega a ser su fuego, el combustible su combustible, el humo su humo, la llama su llama, las ascuas sus ascuas y las chispas sus chispas. En este fuego los dioses ofrecen al ser humano. Y de esta ofrenda emerge el ser humano radiante*[25].

Entonces los sacerdotes llevan el cadáver, para ofrecerlo en el fuego. El fuego conocido llega a ser su fuego, el receptáculo del sacrificio en el que el mismo es la ofrenda. No hay que imaginar otro fuego. El conocido combustible es su combustible, el humo su humo, la llama su llama, las ascuas sus ascuas, y las chispas sus chispas. Significan los objetos habituales. En ese fuego los dioses ofrecen al ser humano como última oblación. Y de esta ofrenda emerge el ser humano radiante, sumamente brillante, al ser purificado por todos los actos rituales realizados desde su nacimiento a la ceremonia del funeral.

15. *Aquellos que saben esto así y los que meditan con fe en la verdad en el bosque llegan a la divinidad de la llama de ahí a la del día, de la del día a la quincena de la luna llena, de ella a los seis meses en los que el sol va hacia el norte, de esos meses al mundo de los dioses, de él al sol, del sol al relámpago. Entonces un espíritu creado de la mente*[26] *llega a esas regiones del relámpago y los conduce a los mundos*

25. El texto se refiere al cuerpo luminoso, cuerpo astral, o cuerpo glorioso al que aluden las distintas tradiciones.

26. Creado de la mente cósmica o Dios manifestado.

de Hiranyagarbha[27]*. En esos mundos viven por largos períodos de tiempo en la perfección. Y para ellos no hay regreso en este mundo.*

Para responder aquí a la primera pregunta[28] se afirma: Aquellos que saben esto, esta meditación en los cinco fuegos tal como se ha descrito antes. La palabra «así» hace referencia a los cinco fuegos descritos en términos de fuego, combustible, humo, llama, ascuas, chispas, fe (agua ofrecida), etc. El sentido es, por tanto: Aquellos que conocen esos cinco fuegos mencionados.

Surge una pregunta: ¿No es esta meditación la misma que aquella de las dos oblaciones del sacrificio del fuego (*agnihotra*)? Porque allí, al tratar de las seis cosas entre las que se encuentra la partida de las dos oblaciones, se ha afirmado: Hacer en el mismo cielo el fuego *āhavanīya,* etc. Y aquí también hay muchos puntos de similitud, como por ejemplo el otro mundo es fuego, el sol es combustible y así sucesivamente. Por tanto esta meditación es una parte de aquélla.

No, *responde el vedantín.* Porque ésta es una respuesta a la pregunta ¿Después de cuántas oblaciones ofrecidas?, etc. Y la palabra «así» se debe referir únicamente a lo que abarca la pregunta. De otra manera no tendría utilidad. El número de fuegos ya es conocido, por lo que se deben describir los fuegos mismos aquí.

El objetor dice: Supongamos que los fuegos y demás son conocidos y simplemente reaparecen aquí.

El vedantín responde: En ese caso deberían aparecer como estaban allí, y no en los términos de «Este mundo es fuego».

La mención del cielo, etc., sugiere los párrafos que quedan, *dice el objetor.*

Y el vedantín responde: Incluso entonces el primero y último párrafo deberían indicar lo que sugiere el resto. Otro texto escritural confirma lo que discutimos. En una parte de la *Chāndogya Upanisad* que trata del mismo tema encontramos las siguientes palabras: «Aquellos que conocen los cinco fuegos» (V, 10, 10). Lo que muestra que el número de fuegos está fijado en cinco. Por tanto esta meditación de los cinco fuegos no puede ser parte del sacrificio del fuego (*agnihotra*). La similitud respecto al fuego, el combustible, etc., que os habéis referido se da sólo, como dijimos, para alabar el sacrificio. Por tanto el simple conocimiento de las seis cosas como la partida de las oblaciones no conducirá a conseguir las divinidades de la llama, etc. Porque esto ha sido prescrito mediante el conocimiento de los cinco fuegos de los que se ha tratado, lo que resulta evidente por el uso de la palabra «así» en el texto.

27. Los mundos de Brahmā, que Śankara identifica con Hiranyagarbha, la Vida indiferenciada divina. Podemos entenderlos como los siete cielos de nuestra tradición religiosa.

28. La primera pregunta que hiciera el rey Pravāhana a Śvetaketu, hijo del venerable Gautama, se formuló así: ¿sabes a qué diversos lugares van las personas tras la muerte?

Surge una objeción: Pero ¿quiénes son los que conocen esto así? Los amos de casa[29], por supuesto. Se podría objetar: ¿no se proponen las escrituras (*sruti*) prescribir que por medio de sacrificios, etc., ellos alcancen el camino del sur que se caracteriza por la divinidad del fuego y demás?

La respuesta es: No es así, ya que puede haber amos de casa que no conozcan los cinco fuegos para los que se prescriben los sacrificios como medios. Además el ermitaño y el renunciante se han mencionado indirectamente porque están en relación con el bosque y la meditación en los cinco fuegos está unida a actos rituales que sólo un amo de casa puede realizar. Por lo se refieren también a los estudiantes con las palabras «Quien conoce esto así». Ellos entran en el camino del norte, como sabemos por la autoridad de las escrituras: «Ochenta y ocho mil sabios que siguen vida de célibes alcanzan la inmortalidad por el camino del norte del sol» (cf. Vis. II, 8, 92, 94). Por tanto aquellos amos de casa que saben, como se ha dicho antes, que han nacido del fuego, que son hijos del fuego, los que saben que han surgido de un cierto número de fuegos en este orden y no son más que formas de fuego, y aquellos otros que meditan con fe en la verdad (Satya-Brahman) o Hiranyagarbha, en el bosque, en otras palabras, los ermitaños y renunciantes que viven constantemente en el bosque, alcanzan la divinidad identificada con la llama.

Cuando los amos de casa no conocen ni la meditación en los cinco fuegos ni la verdad de Brahman, nacen del fuego de la mujer cuando las cinco oblaciones que comienzan por la fe (agua) se ofrecen en orden, y además realizan ceremonias como la del fuego con el objetivo de alcanzar el otro mundo. Mediante esas ceremonias, llegan al mundo de los *manes* pasando por orden la deidad del humo, etc., y luego retornan, pasando por la deidad de la lluvia y demás. Entonces vuelven a nacer del fuego de la mujer, vuelven a realizar ceremonias y así sucesivamente, como en una rueda persa[30], yendo y viniendo de este mundo al otro. Pero cuando conocen la meditación en los cinco fuegos quedan libres de esa rotación y alcanzan la llama. «La llama» no significa aquí una lengua de fuego sino la deidad identificada con la llama y nominada así que se encuentra en la ruta norte. Y la alcanzan ellos porque los renunciantes no tienen una relación directa con la llama. La palabra significa la divinidad de la llama. De ella a la divinidad del día. Como no hay restricción de tiempo para morir, la palabra «día» significa también divinidad del día. La muerte llega tan pronto como termina la vida. No es posible hacer reglas fijas acerca de ese tiempo. Y tampoco los que mueren en la noche esperan al

29. Los que mantienen una familia, un estado distinto al del asceta del bosque o al estado renunciante.

30. Un sistema rotatorio para sacar agua que se renueva por sí mismo y se llama *gatīyantra*.

día, ya que existe otro texto escritural que dice: «Llego al sol con la rapidez de una visión mental» (Ch. Up. VIII, 6, 5).

De allí a la quincena de la luna nueva. Conducidos por la deidad del día llegan a la deidad de la quincena. Desde ella, conducidos por esta deidad, llegan a los seis meses en los que el sol va hacia el norte. El plural de meses indica el grupo de deidades identificadas con el camino del norte del sol. Desde ellas al mundo de los dioses. Conducidos por el grupo de deidades[31], llegan al mundo de los dioses. Desde él al del sol y desde el sol a la divinidad identificada con el relámpago. Al alcanzar la divinidad del relámpago un espíritu creado de la mente de la Vida divina (Hiranyagarbha), morador de ese mundo, llega y les conduce a los mundos de la Vida divina. El plural en la palabra «mundos» indica que hay planos altos y bajos en ese mundo, lo mismo que hay diferencias en los grados de meditación. Conducidos por ese espíritu, llegan a la perfección y viven por largos períodos de tiempo. Muchos ciclos humanos constituyen el tiempo de vida en la Vida divina (Brahmā). Después de alcanzar ese mundo no hay más regreso a este mundo. La palabra «aquí» se encuentra en la revisión Mādhyandina[32].

Alguien interviene: La palabra «aquí» indica precisamente algo de sentido similar a las palabras del texto «El sacrificio de la luna nueva debe realizarse en el día siguiente».

No, *dice el vedantín*, porque entonces la palabra indicativa «aquí» sería redundante. Quiere decir que si no retornaran en absoluto la palabra «aquí» no tendría sentido. En el pasaje citado el hecho de que el sacrificio deba hacerse al día siguiente podría no conocerse si no se menciona. Por eso la especificación es correcta. El término «próximo día» no es superfluo sobre la base de que se refiere a algo (como ha señalado el objetor). Únicamente cuando la necesidad de una palabra indicativa no se encuentra al investigar es adecuado descartarla como una redundancia. Pero nunca cuando el significado de la palabra es patente. Por tanto entenderemos que ellos (los amos de casa) retornan después del lapso del presente ciclo[33].

16. *Mientras aquellos que por sacrificios, caridad y austeridad conquistan los mundos, alcanzan la región del humo, de ahí la de la noche, de ahí la de la quincena de la luna menguante, de ahí la de los seis meses en que el sol va hacia el sur, de ahí el mundo de los antepasa-*

31. Aunque en los textos no se hace distinción entre deidades, divinidades y dioses, en este momento en que se llega al mundo de los dioses propiamente dichos tendríamos que considerar a las anteriores deidades como ángeles.

32. Escuela védica que pertenece a la escuela *vajasaneyī*. En la revisión de las Upanisad hay ligeras diferencias con el texto que sigue Śankara.

33. Los ciclos humanos son en la tradición védica *kalpas* que constan de 432 millones de años. Al hablar de «este mundo» ellos se refieren a este *kalpa*, excluyendo los siguientes.

dos, de ahí la luna. Al llegar a la luna se convierten en alimento. Y así como los sacerdotes al beber el soma[34] *dicen «crece, decae», así los dioses se alimentan con ellos. Cuando las obras pasadas se han liquidado, penetran en el espacio, del espacio en el aire, del aire en la lluvia, de la lluvia en la tierra. Y al llegar a la tierra se convierten en alimento. Entonces son ofrecidos otra vez en el fuego del hombre, luego nacen en el fuego de la mujer, desde donde pueden ir a otros mundos. Así van rotando. Pero aquellos que no conocen estos dos caminos*[35] *se convierten en gusanos, insectos y cualquier cosa que pique.*

Aquellos que no conocen lo anterior, que sólo conocen las seis cosas como la partida de las dos oblaciones relacionadas con el sacrificio del fuego, los que son simples ejecutores de actos rituales, son los que conquistan los mundos. El plural de «mundos» sugiere aquí distintos resultados a través de los sacrificios como el del fuego, la caridad o distribución de limosnas entre los mendigos fuera del altar, y la austeridad como el caso de *kricchra* y *cāndrāyana*[36], sin iniciación, etc., también fuera del altar, alcanzan (la región) del humo. También aquí, como en la del norte, las palabras «humo», etc., se refieren a deidades. Por lo que entran en la deidad del humo. Y también aquí esas deidades son conductoras como antes. De ahí la de la noche, de ahí la de la quincena de la luna menguante, de ahí la de los seis meses en que el sol va hacia el sur, de ahí el mundo de los antepasados, de ahí la luna. Al llegar a la luna se convierten en alimento. Y los dioses experimentan con los que realizan actos rituales y al llegar a la luna se convierten en alimento. Tienen la relación de amo y siervo y como los sacerdotes al beber el líquido de *soma* (es como si dijeran) «crece, decae». Estas últimas palabras no son una fórmula sagrada sino que significan simplemente que los sacerdotes con frecuencia se animan con el *soma* de la copa, lo beben poco a poco, a intervalos, hasta beberlo todo. Del mismo modo los dioses que disfrutan con los que hacen actos rituales, ya que tienen nuevos cuerpos en la luna y se han convertido en objetos de lujo para ellos, hacen intervalos frecuentes acabando por premiarlos según sus obras pasadas. Esto les anima como anima el líquido *soma*. Y cuando las obras pasadas se han liquidado, las obras que les condujeron a la luna, los actos sacrificiales, la caridad y las austeridades, llegan al conocido espacio. Los líquidos llamados «fe» son ofrecidos en el fuego del cielo y toman la forma de la luna. Con ellos un nuevo cuerpo acuoso se cons-

34. Bebida embriagante que se usa en las ceremonias védicas.
35. El camino de los dioses o el cielo solar y el camino de los antepasados o cielo lunar.
36. Ciertos tipos de penitencias establecidas.

truye en la luna para los que realizan actos rituales, para disfrutarlos hasta que llega el momento de la liquidación de las obras pasadas, como un trozo de hielo se liquida en contacto con el sol brillante. En ese momento se hace tan fino que parece el espacio. Es lo que se expresa con las palabras «Penetran en el espacio».

Entonces los realizadores de actos rituales viven con esa clase de cuerpo en el firmamento y soplan aquí y allá por el viento del este. Esto es lo que quiere decir «del espacio al aire». Del aire llegan a la lluvia. Es lo que se afirma en el pasaje «Ofrecen al rey luna. Y de esta ofrenda surge la lluvia» (VI, 2, 10). Entonces caen sobre la tierra como lluvia. Al llegar a la tierra se convierten en alimento como el arroz o el centeno. Se ha expresado esto en el pasaje «En este fuego ofrecen los dioses la lluvia. Y por esa ofrenda se produce el alimento» (VI, 2, 11). Entonces es ofrecido como alimento en el fuego del hombre, un adulto. Desde allí es ofrecido como semilla en el fuego de la mujer, donde nace y realiza ceremonias como la del fuego, con el objetivo de ir a otros mundos. Así se mueven repetidamente entre la luna y este mundo pasando por orden por la deidad del humo, etc. Los que efectúan actos rituales rotan continuamente en círculo como la rueda persa hasta que conocen a Brahman; entonces alcanzan el camino del norte o la liberación inmediata. Como se ha dicho: «Así actúa el ser humano que desea» [37].

Aquellos que no conocen estos dos caminos, el del norte y el del sur, y no practican la meditación o las ceremonias precisas para alcanzarlos ¿qué será de ellos? Se convertirán en gusanos, insectos y cualquier cosa que pique, mosquitos por ejemplo. Esta última existencia transmigratoria es lastimosa. Y es difícil en extremo para quien ha caído en ella volver a salir. Por eso otro texto escritural dice: «Se convierten en esas criaturas que vienen y van repetidas veces, esas de las que se ha dicho que parecen nacer y morir simultáneamente» (Ch. Up. V, 10, 8). El propósito de todo este pasaje es mostrar que debemos hacer lo posible por realizar nuestra natural demanda de acciones y conocimiento y practicar aquellas ceremonias o meditaciones que se han prescrito en las escrituras y son los medios para alcanzar el camino del sur o el del norte. Por eso en otros textos se afirma: «El librarse de este estado es realmente mucho más difícil» (Ch. Up. V, 10, 6), «Por tanto se debe cultivar el desagrado» (hacia ese estado de retorno) (*ibid.* 8) esforzándose por llegar a la liberación. Está claro que entre los dos (caminos) deberíamos procurar los medios para alcanzar el del norte, porque se ha dicho: «Así van rotando».

Todas las preguntas han sido respondidas. La cuarta: Después de cuántas oblaciones, etc., se respondió primero en el pasaje que comienza con «Aquel

37. El que tiene deseos transmigra de un mundo a otro. Sólo quien no tiene más deseo que el Ser se libera en el Absoluto. Ver IV, 4, 6.

mundo» (VI, 2, 9) y termina con «nace un ser humano» (VI, 2, 13). La quinta pregunta que se refiere a los medios para conseguir el camino de los dioses o de los antepasados se ha respondido por la descripción de los medios para alcanzar el camino del norte y del sur. Esto contesta también la primera pregunta diciendo que al empezar con el fuego algunos alcanzan la deidad de la llama, otros la del humo. Y en esto consiste la diferencia. La respuesta a la segunda pregunta que se refiere al retorno a este mundo se ha dado con la afirmación de que retornan a este mundo pasando sucesivamente por los estados del espacio, etc. Y esto tiene relación también con la tercera pregunta al decir que el otro mundo no está completo todavía (con los dos caminos del norte y del sur) por el hecho de que algunos llegan a convertirse en gusanos, insectos, etc.

TERCER *BRĀHMANA*

RITOS PARA CUMPLIR UN GRAN DESEO

1. *El que desee alcanzar la perfección en un día propicio de la quincena de la luna llena, bajo una constelación masculina, durante la marcha del sol hacia el norte (debe hacer lo siguiente): Preparar una ceremonia (*upasad*) por doce días. Recoger en un recipiente de madera de higuera todas las hierbas y sus granos con el suelo limpio y enyesado. Se han de purificar las ofrendas (*mantha*)*[38] *de la manera prescrita, y se harán oblaciones con los versos siguientes: ¡Oh Fuego!, a todos esos dioses que están por debajo de ti, los que con rencor frustran los deseos de una persona, les ofrezco esta obra. Que ellos satisfagan todos mis deseos. ¡Salve!*[39]*. A esa divinidad que cambia el rencor por la protección le ofrezco este chorro de mantequilla clarificada. ¡Salve!*

Se han establecido los resultados de las meditaciones y las ceremonias. Las meditaciones son independientes, pero las ceremonias dependen de la fortuna divina y humana. Así se debe adquirir fortuna a causa de las ceremonias de manera que no haya perjuicios. Por este motivo la ceremonia de la ofrenda (de *mantha*) se propone como medio para alcanzar la perfección, ya que si la perfección se obtiene la fortuna viene como consecuencia. El texto dice: «El que desee alcanzar la perfección», el que quiera llegar a ser grande. Se refiere a quien desea fortuna y está capacitado para realizar actos ritua-

38. La masa compuesta por las diversas hierbas.
39. La salutación en sánscrito es *svāhā*.

les. El tiempo en que se debe practicar la ceremonia (*mantha*) se afirma: «Durante la marcha del sol hacia el norte». Cubre una amplia extensión de tiempo que se restringe a «la quincena de la luna llena», en el resplandor de la luna llena. También es éste un largo período, por lo que (se especifica) «en un día propicio, calculando que traiga éxito para el que lo realiza. Debe hacerlo durante doce días retrocediendo a partir del día favorable en el que se intenta realizar las ceremonias e incluyendo un voto relacionado con el rito (*upasad*). Se trata de ritos conocidos en relación con el sacrificio (*jyotistoma*) en el que el ejecutante ha de beber leche de vaca según la producción de un creciente y decreciente número de ubres del animal». Pero como esos ritos no se integran aquí (con las meditaciones), el texto se refiere únicamente a la bebida de leche sin restricción, como se detalla.

Hay una objeción: Si se ha expulsado la combinación (de ritos y meditaciones) en el *upasad-vrata* como se entiende por «el voto en que consisten las ceremonias», todos los detalles sobre cómo se ha de proceder se deben observar. Y ¿por qué no se observan?

La respuesta del vedantin es: Porque es una ceremonia de acuerdo a las escrituras (*smrti*). Esta ceremonia (*mantha*) se prescribe por la tradición revelada (*smrti*) y no por la otra tradición (*sruti*).

El objetor pregunta: ¿Cómo puede una ceremonia prescrita por la tradición (*sruti*) estar de acuerdo con las escrituras reveladas?

Respuesta: La tradición aquí simplemente repite la revelación. Donde se da una ceremonia védica, se debería ver la relación con el sacrificio *jyotistoma* como se refiere una parte al todo. Y de esta manera debería conformarse a todas las características del sacrificio principal. Pero no se trata de una ceremonia védica. Por eso puede realizarse (en el estado de amo de casa) con el fuego *āvasathya*. Y se procede por completo según las escrituras reveladas. Y así la ofrenda de que se trata es la de lo que vive con leche.

«Recoger en un recipiente de madera de higuera», en un vaso de ese tipo de madera, con forma de copa o taza, la opción es de la forma y no del material, que debe ser madera de higuera. Todas las hierbas disponibles, que son: las diez especies cultivadas como el arroz y la cebada que se han enumerado antes[40] y deben incluirse, pues no perjudica el que se aumente. Y sus frutos, todos los disponibles entran en esta expresión. La palabra *iti* sugiere la colección de todos los materiales, lo que significa que se incluyen todas las cosas que pueden recogerse. El orden en el que se ha de proceder se entiende está de acuerdo con el Grihya Sūtras[41]. Limpio y enyesado quiere decir mantener

40. Al finalizar el comentario de Śankara del número 11 en el segundo *Brāhmana* de este *adhyāya*.

41. Es un tratado compuesto por normas que deben cumplir los que llevan una vida familiar, los amos de casa.

el suelo limpio. Ofrecer en el fuego implica que el sacrificio debe hacerse en el fuego *āvasathya*, porque la palabra está en singular y se menciona el fuego que se ha producido, lo que sólo resulta posible si el fuego existe ya. Se derrama la hierba *kusha*[42]. Se han de purificar las ofrendas de la manera prescrita: Teniendo en cuenta que la ceremonia está de acuerdo a las escrituras reveladas, esta manera es la del *sthālipāka*[43]. Bajo una constelación masculina, que tenga nombre masculino, en relación con el día favorable. Incluir el *mantha*: una vez machacadas todas esas hierbas y granos, ponerlas a remojo en cuajada de leche, miel y mantequilla clarificada en una taza de higuera. Frotar con una varilla y situar la pasta entre uno mismo y el fuego. Y ofrecer las oblaciones con una cuchara de higuera en un lugar del fuego establecido para ese propósito. (Acompañar estos actos) con los versos (*mantras*) siguientes: ¡Oh fuego!, a todos esos dioses, etc.

2. *Al ofrecer oblaciones en el fuego diciendo: Salve, al primero. Salve, al más grande. Vierte lo que queda adherido a la cuchara del sacrificio dentro de la pasta. Al ofrecer oblaciones en el fuego diciendo: Salve, a la energía vital. Salve, Vasistha*[44]*. Vierte lo que queda [...] Al ofrecer oblaciones diciendo: Salve, al ojo. Salve, a la prosperidad. Vierte [...] Al ofrecer oblaciones diciendo: Salve, al oído. Salve, a la morada. Vierte [...] Al ofrecer oblaciones diciendo: Salve, al Pensamiento, Salve, a la raza humana, Vierte [...] Al ofrecer oblaciones diciendo: Salve, al órgano de la generación. Vierte [...]*

Al ofrecer dos oblaciones en cada momento, empezando con Salve, al primero. Salve, al más grande, vierte lo que queda adherido a la cuchara del sacrificio dentro de la pasta. Las palabras «el primero», «el más grande», etc., que son características de la energía vital, indican que sólo el que conoce dicha energía está capacitado para esta ceremonia.

3. *Al ofrecer una oblación en el fuego diciendo: Salve, al fuego. Vierte lo que queda adherido a la cuchara del sacrificio dentro de la pasta. Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, a la luna. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al firmamento. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al cielo. Vierte [...] Al ofrecer una oblación di-*

42. Una clase de hierbas utilizadas en los actos rituales.
43. Ceremonia de los que viven en familia.
44. Vasistha es uno de los grandes sabios de la tradición vedanta (un *rishi*), descendiente de Brahmā como uno de los diez creadores del mundo (Prajāpati). Se le conoce como uno de los autores del *Rig-Veda*, el más antiguo de los libros sagrados.

ciendo: Salve, a la tierra, al firmamento y al cielo. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al brahmana. *Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al* ksatriya. *Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al pasado. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al futuro. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, a la totalidad. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, a todas las cosas. Vierte [...] Al ofrecer una oblación diciendo: Salve, al Creador. Vierte [...]*

Empieza por Salve al fuego y ofrece una oblación en cada momento derramando lo que queda adherido a la cuchara del sacrificio dentro de la pasta. Entonces agita la pasta una vez más con otra varilla.

4. *Y toca la pasta mientras dice: Tú te mueves (como la energía vital), quemas (como el fuego), eres infinito (como lo Absoluto), eres firme (como el firmamento). Tú incluyes en ti todas las cosas. Tú eres el sonido* him[45]. *Tú eres el* udgītha[46] *y eres cantado. Tú eres recitado y vuelves a serlo*[47]. *Tú estás brillando en una nube. Tú eres omnipresente, eres maestro. Tú eres alimento (como la luna) y luz (como el fuego). Tú eres la muerte, tú eres aquello en lo que todas las cosas se sumergen.*

5. *Entonces lo levantó diciendo: Sabes que todo es la energía vital. Y eres consciente de tu grandeza. La energía vital es el rey, el señor, el director. Que me haga a mí rey, señor, director.*

6. *Entonces lo bebe diciendo: El sol radiante es digno de adoración. Los vientos están soplando dulcemente, los ríos derraman miel. Que las hierbas sean dulces dentro de nosotros*[48]. *Salve a la tierra. Gloria a aquellos en lo que meditamos. Que las noches y los días sean encantadores y el polvo de la tierra sea dulce. Que el cielo, nuestro padre sea propicio. Salve al firmamento. Que él dirija nuestra mente. Que el* soma[49] *que se desliza sea dulce dentro de noso-*

45. El sonido exacto *him* lo expresa durante el sacrificio el *Prastotr*, según indicación del *swami* Mādhavānanda.

46. Canto del *Sāma-Veda*. Se identifica también con la sílaba *Aum*.

47. Lo recita el oficiante *adhvaryu* en los sacrificios y lo vuelve a recitar el *adnīdhra*.

48. Sin duda hace referencia a las hierbas alucinógenas de la ceremonia, las cuales podían tener efectos agradables (dulces) o desagradables (amargos).

49. El *soma* era una bebida alucinógena utilizada en actos rituales. Producía cierto estado de trance, por lo que se la relacionaba con lo sobrenatural. En el *Rig-Veda* se la nombra a menudo.

tros. Que el sol sea amable y las cuatro regiones nos ayuden. Salve al cielo. Entonces repite todo el mantra *(gāyatrī) y todo el himno de lo agradable (*madhumatī*) y al final dice: Que yo sea todo esto. Salve a la tierra, al firmamento y al cielo. Y bebe lo que resta, lava sus manos y se tiende ante el fuego con la cabeza hacia el este. Por la mañana saluda al sol diciendo: Eres el loto de las cuatro regiones, Que sea yo el loto de los humanos. Entonces vuelve por el camino que vino, se sienta ante el fuego y repite el linaje de los maestros.*

Bebe el primer trago pronunciando el primer verso del *gāyatrī*, una parte del *madhumatī* y el primer *vyāhrti*. Y bebe también el segundo brebaje pronunciando el segundo verso del *gāyatrī*, la segunda parte del *madhumati* y la segunda del *vyāhrti*. De la misma manera bebe el tercer brebaje con la pronunciación del tercer verso del *gāyatrī*, la tercera parte del *madhumatī* y la tercera del *vyāhrti*. Entonces repite todo el *gāyatrī* y todo el *madhumatī*.

7. *Uddālaka, el hijo de Aruna, enseñó esto a su discípulo Yājñavalkya, el Vājasaneya*[50]*, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

8. *Y Yājñavalkya, el Vājasaneya, enseñó esto a su discípulo Madhuka, el hijo de Paingī, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

9. *Madhuka, el hijo de Paingī, también enseñó esto a su discípulo Cūla, el hijo de Bhagavitta, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

10. *Y Cūla, el hijo de Bhagavitta, enseñó esto a su discípulo Jānaki, el hijo de Ayasthūpa, y dijo: Hasta en una estaca seca crecería ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

11. *Jānaki, el hijo de Ayasthūpa, también enseñó esto a Satyakāma, el hijo de Jabālā, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

50. El fundador del *Yagur-Veda* blanco solar.

tros. Que el sol sea amable y las cuatro regiones nos ayuden. Salve al cielo. Entonces repite todo el mantra *(gāyatrī) y todo el himno de lo agradable (*madhumatī*) y al final dice: Que yo sea todo esto. Salve a la tierra, al firmamento y al cielo. Y bebe lo que resta, lava sus manos y se tiende ante el fuego con la cabeza hacia el este. Por la mañana saluda al sol diciendo: Eres el loto de las cuatro regiones, Que sea yo el loto de los humanos. Entonces vuelve por el camino que vino, se sienta ante el fuego y repite el linaje de los maestros.*

Bebe el primer trago pronunciando el primer verso del *gāyatrī*, una parte del *madhumatī* y el primer *vyāhrti*. Y bebe también el segundo brebaje pronunciando el segundo verso del *gāyatrī*, la segunda parte del *madhumati* y la segunda del *vyāhrti*. De la misma manera bebe el tercer brebaje con la pronunciación del tercer verso del *gāyatrī*, la tercera parte del *madhumatī* y la tercera del *vyāhrti*. Entonces repite todo el *gāyatrī* y todo el *madhumatī*.

7. *Uddālaka, el hijo de Aruna, enseñó esto a su discípulo Yājñavalkya, el Vājasaneya*[50]*, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

8. *Y Yājñavalkya, el Vājasaneya, enseñó esto a su discípulo Madhuka, el hijo de Paingī, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

9. *Madhuka, el hijo de Paingī, también enseñó esto a su discípulo Cūla, el hijo de Bhagavitta, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

10. *Y Cūla, el hijo de Bhagavitta, enseñó esto a su discípulo Jānaki, el hijo de Ayasthūpa, y dijo: Hasta en una estaca seca crecería ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

11. *Jānaki, el hijo de Ayasthūpa, también enseñó esto a Satyakāma, el hijo de Jabālā, y dijo: Hasta en una estaca seca crecerían ramas y brotarían hojas si sobre ella cayera una leve lluvia.*

50. El fundador del *Yagur-Veda* blanco solar.

la de las flores, los humanos la de los frutos, y el semen la de los humanos.

Esta sección se ocupa de trazar el método por el cual se obtiene esa clase de hijo que por su tipo de nacimiento y concepción y por sus buenas cualidades ayudará a alcanzar mundos (celestiales) para él mismo y para su padre. Sólo una persona que conoce la meditación en la energía vital y ha realizado la ceremonia del *mantha* que conduce a la prosperidad está capacitada para esta otra ceremonia del *mantha* para el nacimiento de un hijo. Cuando una persona quiere hacer esta ceremonia, antes de realizarla debe esperar el momento adecuado para su esposa. Esto se interpreta cuando se menciona el semen como la esencia de las hierbas, etc. La tierra es la esencia de todos esos seres, los que se mueven y los inmóviles. Porque se ha dicho que es como la miel para todos los seres (cf. II, 5, 1). El agua es la esencia de la tierra, porque está interpenetrada por el agua. Las hierbas son la esencia del agua, porque las hierbas y demás (vegetales) son efectos del agua. Las flores de las hierbas, los frutos de las flores, los humanos de los frutos y el semen de los humanos. Porque otro texto escritural dice: «Es la esencia que emana de todas las partes del cuerpo» (Ai. Up. IV, 1).

2. *Prajāpati pensó: Haga yo una morada para el (semen), y creó a la mujer*[53].

Prajāpati, el Creador, pensó: El semen es la esencia de todos los seres, ¿cuál puede ser su morada? Y pensando así creó a la mujer.

3. *Su regazo es el altar, sus pelos, la hierba (sacrificial), su piel, la prensa del* soma, *los dos labios de la vulva, el fuego del centro. Tan grande como el mundo de quien hace el sacrificio* vājapeya *es el de quien conociendo esto practica la unión sexual. (Al conocerlo) se apropiará de las buenas acciones de las mujeres. Mientras que las mujeres se apropiarán de las buenas obras del que no lo conoce.*

4. *Esto es lo que Uddālaka Āruni, Nāka Māulgalya y Kumārahārita conocían cuando dijeron: Muchos mortales,* brāhmanas *de origen, se van de este mundo sin vigor y sin mérito de buenas obras, los que practican la unión sexual sin conocer esto. Si se derrama mucho semen dormido o despierto.*

53. Los puntos 3, 4, 5 de la ceremonia de procreación no los incluye ni comenta Śankara.

5. *En su contacto o sin él se debe recitar lo siguiente: Recupero cualquier semen mío que se haya derramado sobre la tierra, sobre las plantas y sobre las aguas. Que me vuelva el vigor, la energía, la alegría. Déjese el fuego y el altar en su lugar habitual. Después, tomándolo con los dedos pulgar y anular, debe rozar los senos y las cejas.*

6. *Si un hombre ve su reflejo en el agua, debe recitar el siguiente verso* (mantra)*: Que los dioses me den esplendor, valentía, buena fama, salud y méritos. Ella es en verdad la diosa de la belleza entre las mujeres. Y a continuación debe acercarse a esa hermosa mujer y hablar con ella.*

Si por casualidad ve su reflejo en el agua, debe recitar el siguiente verso: Que los dioses me den brillantez, etc. Ella es en verdad la diosa de la belleza entre las mujeres. Y a continuación debe acercarse a esa hermosa mujer y hablar con ella, cuando ella ha tomado un baño durante tres noches.

7. *Si ella no quiere, debe ganársela (con regalos). Y si todavía se mantuviera inflexible, debe golpearla con una vara o con la mano y proceder pronunciando el siguiente verso* (mantra)*: Te quito tu fama. Y ella queda sin fama*[54].

Si ella no quiere, debe ganársela forzando su deseo mediante objetos de adorno, etc. Y si todavía se mantuviera inflexible, debe golpearla con una vara o con la mano y anunciando que va a seguir su camino y hacerla desgraciada, debe proceder pronunciando el siguiente *mantra*: Te quito tu fama. Como resultado de esto ella será conocida como estéril, desgraciada y realmente desacreditada.

8. *Si ella quiere, él procedería pronunciando el* mantra *siguiente: Te transmito la gloria. Y ambos tendrán gloria.*

9. *Si se desea hacer el amor con una mujer tras penetrar en ella, poner la boca en su boca y acariciar su seno, se han de susurrar estas palabras: Tú que tienes tu origen en todos los miembros, que brotaste del corazón, eres la esencia del cuerpo, embriaga a esta mujer de mí, como si la atravesara una flecha envenenada.*

54. ¡Hasta qué punto la autoridad de los hombres que escribían y leían estos textos se ponía por encima de la de las mujeres!

10. *Si se desea que esa mujer no conciba tras penetrar en ella, poniendo la boca en su boca, inhalar y expirar diciendo: Con el poder de mi semen recupero el semen de ti. Y ella queda sin semen.*

11. *Si se desea que ella conciba, tras penetrar en ella, poniendo la boca en su boca, inhalar y expirar diciendo: Con el poder de mi semen deposito el semen en ti. Y ella queda embarazada.*

12. *Si la esposa de un hombre tiene un amante y él desea perjudicarlo, debe poner el fuego en un recipiente de barro sin cocer, esparcir trozos de caña y hierba (*kuśa*) en orden inverso y ofrecer puntas de caña empapadas en mantequilla clarificada, diciendo: Has sacrificado en mi agradable fuego. Yo te elimino la inspiración (*prāna*) y la expiración (*apāna*) tal y cual. Tú has sacrificado en mi agradable fuego. Yo te elimino hijos y animales, tal y cual. Tú has sacrificado en mi agradable fuego. Yo te elimino los ritos védicos, aquello dado según las escrituras reveladas, así y así. Tú has sacrificado en mi agradable fuego. Yo te elimino las esperanzas y expectaciones, tal y cual. El hombre al que se dirige un* brāhmana *en el curso de esta ceremonia parte (de este mundo) desprovisto de méritos. Por tanto no se debe ni siquiera jugar con la esposa de alguien versado en los Vedas que conozca esta ceremonia. Porque quien tiene esta clase de conocimiento es un enemigo peligroso.*

Si la esposa de un hombre tiene un amante y él desea perjudicarlo, hacer un mal hechizo con él, debe realizar el siguiente rito: Debe poner el fuego en un recipiente de barro sin cocer. Todo debe hacerse de inversa manera. Y ofrecer puntas de cañas empapadas en mantequilla clarificada, en el fuego, en orden inverso. Acompañarlo con el siguiente *mantra*: Tú has sacrificado, etc. Y al final de cada frase mencionar su nombre, tal y cual.

No se debe ofender nunca (a un *brāhmana* que conozca los Vedas), porque quien tiene esta clase de conocimiento es un enemigo.

13. *Si la esposa de alguien se encuentra en el período de menstruación, no debe beber tres días en un vaso de bronce (*kamsa*). Y nadie de la casta inferior (*śūdra*), sea hombre o mujer, debe tocarla. Después de tres noches debe bañarse, ponerse vestido limpio y desgranar arroz.*

«Si la esposa de alguien», etc. Este párrafo debe preceder al que comienza con «Ella es en verdad la diosa de la belleza entre las mujeres»[55] para res-

55. En el aforismo número 6 de este Brāhmana.

petar la coherencia. No debe beber durante tres días en un vaso de bronce. Nadie de la casta inferior, hombre o mujer, debe tocarla. Después de tres noches, pasadas las tres noches, debe bañase y ponerse vestido limpio. Esas palabras aunque estén distanciadas deben ponerse unidas aquí[56].

14. *Quien desee que su hijo nazca bien formado, que estudie un Veda y que alcance una vida completa, debe tener arroz cocido en leche y él y su esposa deben comerlo con mantequilla clarificada. Entonces estarán en condiciones de procrear un hijo así.*

15. *Quien desee que su hijo nazca moreno de ojos negros, que estudie dos Vedas y alcance una vida completa, debe tener arroz cocido en cuajada y él y su esposa deben comerlo con mantequilla clarificada. Entonces estarán en condiciones de procrear un hijo así.*

Si se desea tener un hijo versado en dos Vedas se debe seguir esta regla respecto a la comida.

16. *Quien desee que su hijo nazca oscuro con ojos rojos, que estudie tres Vedas y alcance una vida completa, debe tener arroz cocido en agua y él y su esposa deben comerlo con mantequilla clarificada. Entonces estarán en condiciones de procrear un hijo así.*

Quiere decir que se tenga arroz simple, natural. Se menciona el agua para evitar otros ingredientes.

17. *Quien desee que nazca una hija que estudie y alcance una vida completa, debe tener arroz cocido con sésamo y él y su esposa deben comerlo con mantequilla clarificada. Entonces estarán en condiciones de procrear una hija así.*

Los estudios de la hija se refieren únicamente a los asuntos domésticos, porque ella no se considera capacitada para leer los Vedas[57]. El arroz y el sésamo deben hervir juntos.

56. Se refiere a la frase «ponerse el vestido limpio» que aparece en el texto cerca de la prohibición de beber en vaso de bronce y no después del baño, que es lo lógico. Así lo hemos colocado en castellano.

57. Ahora nos resulta increíble que una discriminación como ésta fuera no sólo aceptada sino remarcada por el maestro Śankara. Los prejuicios sociales son a veces más fuertes que la razón.

26. *Le da un nombre, diciendo: Tú eres Veda*[66]*. Y ése es su nombre secreto.*

27. *Entonces lo entrega a su madre para que le amamante diciendo: Sarasvatī*[67]*, este seno que es infalible lo sostiene todo, es abundante, generoso y saludable y en él se nutren todos los seres del mundo. Procura todo esto (a mi esposa y mi hijo), aquí en el acto de amamantar.*

28. *Y se dirige a su madre: Tú eres la adorable Arundhati*[68]*, esposa de Vasistha*[69]*. Tú has dado a luz un hijo con mi ayuda, que soy un hombre. Sé la madre de muchos hijos como lo has sido de éste. Al hijo que ha nacido de un* brāhmana *con sus conocimientos le dice: Has superado a tu padre, has superado a tu abuelo. Has alcanzado lo más alto en esplendor, fama y poder.*

Un hijo como éste es objeto de orgullo que se expresa en los términos «has superado a tu padre y a tu abuelo y has alcanzado lo más alto de su esplendor, fama y poder». El *brāhmana* que posee esa sabiduría y tiene un hijo merece también el mismo atributo. Eso se entiende.

QUINTO *BRĀHMANA*

LÍNEA GENEALÓGICA DE LOS MAESTROS CON BREVE COMENTARIO DE ŚANKARA

1, 2, 3, 4. *Se enumera la línea genealógica de los maestros.*

Aquí se presenta la sucesión de maestros de toda la Upanisad. Se enumeran después de sus madres porque la esposa mantiene el papel más importante en esta ceremonia. Se menciona que ha nacido un hijo bien dotado. Por tanto la Upanisad narra la línea de maestros describiendo al hijo a través del nombre de la madre. Se dice «el blanco Yajuses», porque no está contaminado, es puro. Desde Prajāpati va al hijo de Pautimāsi en orden des-

66. Eres sabiduría, eres inteligencia. El conocimiento de la Verdad es lo esencial en ti.
67. Esposa de Brahman, diosa de la palabra y de la sabiduría. Se la considera creadora del sánscrito.
68. Venus, la estrella matutina.
69. Una de las siete estrellas de la Osa Mayor. También es el nombre de uno de los siete *rishis* o sabios de la tradición védica.

cendente (si se lee al revés) con el maestro mencionado siempre el primero. La línea es la misma para el hijo de Sāmjīvi. Es el Creador (Prajāpati) por su relación con Brahman desciende la línea desde Prajāpati a varias ramas de entre nosotros. Él no tiene principio ni fin, su origen está en sí mismo, es eterno. Salve al Brahman (de los Vedas). Y Salve a los maestros que lo han seguido.